



universität
wien

**Über das Wort, die Liebe und den personal
erfahrenen Tod zur Existenz des Selbst-Seins.
Auseinandersetzung mit Ferdinand Ebner und
Fridolin Wiplinger**

Diplomarbeit

eingereicht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität Wien

zur Erlangung des akademischen Grades eines Magisters der
Theologie
der

Katholischen Fachtheologie (A011)

Betreuer: DDr. Kurt APPEL

Verfasserin: Helena STOCKINGER

März 2009

„Einmal in seinem Leben muß sich der Mensch die Frage vorlegen, was für eine Bewandnis es denn eigentlich mit diesem seinen Leben habe. [...] aus dem unmittelbarsten Interesse an sich selbst und seiner Existenz in der Welt, wie dieses gar keiner Philosophie und keiner philosophischen Bildung zur Vermittlung bedarf, wird die Frage vom Menschen aufgeworfen. Das Erwachen des geistigen Lebens in ihm ist vor dem Aufwerfen dieser Frage gar nicht möglich.“ (Ebner: Schriften I, 1029)

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Dieses war im Anfang bei Gott. Alles wurde durch dasselbe, und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist. In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. (Joh 1,1-3)

„Daß die menschliche Existenz, geistig, eine Frage ist, das hat seinen Grund darin, daß sie – wahrnehmbar in ihr wie in keiner andern Existenz – aus dem Wort ist, aus dem Wort, das im Anfang war. [...]“ (Ebner: Schriften II, 275)

„Das Wort hat ihn zum Menschen gemacht. Er wurde durch das Wort geschaffen.“ (Ebner: Schriften I, 148)

„Das Leben ist kein Scherz und leichtsinniges Spiel mehr, wenn es mit dem Tod ernst wird oder ist, wenn er ernst genommen wird, weil er Ernst macht mit dem Leben, mit uns selbst, indem er dieses und uns selbst, mich selbst in Frage stellt. Des Todes Ernst ist seine Frage an das Leben, an mein Leben, an mich selbst, an das von dieser Frage geweckte und aus ihr anhebende Denken.“ (Wiplinger: Der personal erfahrene Tod, 11)

„Und um diese nämliche Zeit geschah es, daß Iwan Iljitsch sich abstürzen fühlte und das Licht sah und ihm klar wurde, daß sein Leben nicht das Wahre gewesen, das es hätte sein sollen, doch daß man dies noch gutmachen könne. Er hatte sich gefragt, was denn das ‚Wahre‘ sei, und war stumm geworden und horchte. Da fühlte er, wie jemand seine Hand küßte.“ (Tolstoi: Der Tod des Iwan Iljitsch, 91)

„Aber wenn aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie ihm gegenüberstehn im einsamsten Dunkel und nicht mehr ‚Er, Er‘ sagen. Sondern ‚Du, du‘ seufzen, ‚Du‘ schreien, sie alle das Eine, und wenn sie dann hinzufügen ‚Gott‘, ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine Lebendige, der Gott der Menschenkinder?“ (Buber: Gottesfinsternis, 14)

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	7
Einleitung	9
I. Ferdinand Ebner als Bedenker der Wortes	11
1. Ferdinand Ebners Biographie	11
2. Einflüsse auf Ebners Philosophie	14
3. Einführung in Ebners Gedanken	17
4. Icheinsamkeit im Gegensatz zur Ich-Du-Beziehung	18
4.1 Die Abgeschlossenheit der Icheinsamkeit	19
4.2 Von der Icheinsamkeit zum geistigen Leben	22
4.3 Das geistige Leben in der Ich-Du-Beziehung	24
5. Das Wort	26
5.1 Der Johannesprolog	27
5.1.1 Exegetische Auslegung des Johannesprologs	28
5.1.2 Hinführung zu Ebners <i>Pneumatologie des Wortes</i>	30
5.2 Das Wort und dessen Bedeutungen	31
5.2.1 Wort der Schöpfung	31
5.2.2 Wort der Erlösung	33
5.2.3 Das dem Menschen anvertraute Wort	36
6. Die Liebe	42
7. Das Gottesverhältnis	43
8. Das Gebet	45
9. Sinn des Lebens	48
10. Über das Wort und die Liebe zur Existenz des Selbst-Seins	49
II. Fridolin Wiplinger und die ursprüngliche Erfahrung des Todes	53
1. Fridolin Wiplingers Biographie	53
2. Einleitung in Wiplingers Denken	54
3. Das Betroffen-sein durch die ursprüngliche Erfahrung	57
3.1 Ursprüngliche Erfahrung	58
3.2 Ursprüngliche Erfahrung des Todes	60

4. Die personale Liebe	62
4.1 Personale Liebe als Mit-Sein als Für-einander-da-sein	62
4.2 Leibhaftigkeit personalen Mitseins	64
4.3 Die Entscheidungstat des Menschen	66
5. Die personale als ursprüngliche Todeserfahrung	68
5.1 Die Todestranszendenz	74
6. Die personale als ursprüngliche Todeserfahrung bei Augustinus	76
7. Die aufbrechenden Fragen	82
8. Über den personal erfahrenen Tod zur Existenz des Selbst-Seins	87
 III. Über das Wort, die Liebe und den personal erfahrenen Tod zur Existenz des Selbst-Seins	 89
1. „Der Tod des Iwan Iljitsch“ von Leo Tolstoi	89
2. Theologische Konsequenzen	98
 IV. Bibliographie	 105
 V. Abstract	 109
VI. Lebenslauf	111

Vorbemerkung

Am Beginn dieser Arbeit möchte ich mich ganz besonders bei meinen Eltern Elisabeth und Helmut Stockinger bedanken, die mir das Studium nicht nur finanziell ermöglichten, sondern mir in allen Entscheidungen hilfreich zur Seite standen und mir die Geborgenheit und Liebe geschenkt haben, die eine wertvolle Basis für mein Leben bilden.

Für den Impuls, mich in der vorliegenden Diplomarbeit mit den Denkern Ferdinand Ebner und Fridolin Wiplinger auseinanderzusetzen und der Ermöglichung selbstständigen Arbeitens danke ich dem Betreuer dieser Arbeit, DDr. Kurt Appel.

Dank möchte ich auch all meinen Freundinnen und Freunden, die mich während meiner Studienzeit begleitet und diese bereichert haben, aussprechen.

Für das Korrekturlesen bedanke ich mich bei Elisabeth Stockinger und Rudolf Kaisler sehr herzlich.

Einleitung

„**Liebe**, bis der **Tod** uns scheidet.“ – Dieses **Wort** versprechen einander die Eheleute im Sakrament der Ehe – das Ich hat sich dem Du im Wort und in der Tat der Liebe erschlossen, mit dem Bewusstsein, dass diese Liebe nicht für ewig unveränderbar ist, sondern dass sie an die Grenze des leibhaftigen Todes gelangt. Das Wissen um Gottes Wort, das die beiden in Liebe und Gemeinschaft des Geistes beisammen hält, stiftet diese Ehe, die als Antwort auf Gottes Wort verbindlich ist. Die Ehe, als Bild für die personale Liebe genommen, bedeutet, dass in dem Akt, in dem sich zwei Menschen die gegenseitige Liebe zusagen, sowohl das Wort, das menschliche und das göttliche, als auch der Tod konstitutiv für die Beziehung sind.

Inwieweit prägen das Wort, die Liebe und der Tod die Ich-Du-Beziehung und welchen Einfluss haben diese auf den jeweiligen Menschen und dessen Person-Sein?

Es soll Aufgabe der vorliegenden Diplomarbeit sein, diese Frage, die jeden Menschen in seiner Existenz betrifft, aufzuwerfen. Besonders im Wort, in der Liebe und im Tod zeigt sich dem Menschen, dass er mit rein empirischen Bestimmungen an eine Grenze gelangt und sich ihm eine Fraglichkeit eröffnet, die über die Summe analysierbarer Komponenten seiner Wirklichkeit hinausweist.¹ Öffnet sich der Mensch der Frage nach seinem Selbst-Sein, wird sie zu der sein Denken bestimmenden Frage, wie dies in den Schriften Ferdinand Ebners und Fridolin Wiplingers deutlich zum Ausdruck kommt.

Kann der Mensch in seinem Leben zu einer Gewissheit über sein Selbst-Sein gelangen? Weiß der Mensch über den letzten Sinn seines Lebens? Kann der Mensch sich auf den anderen Menschen verlassen und inwiefern wird sein Selbst-Sein von seinem Gegenüber bestimmt? Was passiert mit dem eigenen Selbst-Sein, wenn der andere Mensch, an dem das eigene Selbst-Sein erfahren wurde, plötzlich stirbt? Gibt es etwas dem Selbst-Sein des Menschen Vorausliegendes?

Dies sind die entscheidenden Fragen, die mit dem eigenen Selbst-Sein in Zusammenhang stehen und denen in der vorliegenden Arbeit mit den Denkern Ferdinand Ebner und Fridolin Wiplinger nachgegangen werden soll.

Ausgehend von der für beide existenziellen Ich-Du-Beziehung, entwickelt Ebner sein Denken aus dem Glauben und stellt besonders die Bedeutung des Wortes und damit zusammenhängend die Liebe in den Mittelpunkt seiner Gedankengänge.

¹ Vgl. Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 40.

Wiplinger beschäftigt die Erfahrung des Todes, insbesondere der Tod des geliebten Du, von dem ausgehend er seine Philosophie zu denken wagt.

Die Überlegungen beider Denker, die im philosophischen und theologischen Diskurs im Hintergrund geblieben sind, können sowohl für die Dialogphilosophie als auch für eine die personale Liebe ernst nehmende Theologie fruchtbar werden.

In dieser Diplomarbeit soll aufgezeigt werden, dass die Gedanken Ebners und Wiplingers zusammengedacht werden können und die Ergebnisse ihres Denkens zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Verständnis des Menschseins und dem Sinn des Seins führen. Die Beschäftigung mit diesen Themen ist Bestandteil einer Fundamentaltheologie, die den Menschen und das Problem seiner Existenz ernst nehmen will und bereit ist, das in wechselseitigem Bezug stehende Welt-, Mensch- und Gottesbild in der Zeit zu hinterfragen und zu verändern.

Bevor in einem ersten Teil auf die Gedanken Ebners näher eingegangen wird, ist noch auf eine grundlegende Schwierigkeit in Bezug auf die Rede von Ich und Du hinzuweisen:

Die wirkliche Ich-Du-Beziehung lässt sich nicht verobjektivieren, sie kann daher nur eine Beziehung von mir zu dir sein und nur im personalen Dialog ihrem Grundanliegen entsprechend dargelegt werden. Es lässt sich nur in der ersten Person ausdrücken, dass „Ich bin“, die Aussage „Ich ist“ wirkt absurd. Im Wort „ist“ wird unpersönliches, objektives Sein ausgesprochen, wohingegen die Aussage in der ersten und zweiten Person Subjektives, Persönliches zum Ausdruck bringt. Jede Ist-Aussage legt eine Definition fest, die der Sprache und dem Wort die in ihnen liegende Lebendigkeit nimmt. Ich und Du stehen in einem dynamischen Verhältnis zueinander, welches nicht verobjektivierend als „Ist“-Satz beschrieben werden soll. Allerdings lässt es die geschriebene Sprache nicht anders zu, als bei der Darstellung der Ich-Du-Beziehung auf die der personalen Beziehung unangemessenen Form der dritten Person zurückzugreifen, was zur Rede von dem Ich und dem Du führt. Dieser Mangel soll beim Lesen der vorliegenden Diplomarbeit sowohl bedacht als auch entschuldigt werden.

I. Ferdinand Ebner als Bedenker des Wortes

1. Ferdinand Ebners Biographie

Ebners Philosophie ist wesentlich von seinen Lebenserfahrungen und Alltagsproblemen geprägt, was gut in einer Tagebucheintragung im Jahr 1916 zum Ausdruck kommt: „Philosophieren heißt die geistige Formel für seine Erlebnisse zu suchen.“²

Zu Beginn soll somit eine Darstellung seines Lebens verdeutlichen, mit welchen Schwierigkeiten er zu kämpfen hatte und in welchem Kontext sein Denken verankert war. In Ebners Leben kann auf Grund seiner häufigen Tagebuchaufzeichnungen³ und der noch vorhandenen Briefe an seine Freunde und Freundinnen⁴ gut Einblick gewonnen werden. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Ebner versuchte, aus der Not seines Existierens den Sinn der Existenz des Menschen vom Wort her neu zu erfassen.

Geboren wurde Ferdinand Ebner in Wiener Neustadt am 31. Jänner 1882 als siebentes Kind, wuchs jedoch wie ein Einzelkind auf, da die noch lebenden Geschwister viel älter waren. Ferdinand Ebner wurde von seinem Vater kirchlich-religiös erzogen, zur Zeit seines Schuleintrittes übernahmen zwei seiner Schwestern aufgrund des schwachen Zustands des Vaters und der Krankheit der Mutter die Erziehung Ferdinand Ebners. Religiöse Unsicherheiten traten in diesen Jahren erstmals auf, die kindlichen Verfehlungen beschäftigten ihn auch später in seinen Tagebüchern und Lebenserinnerungen. Mit dem Eintritt ins Lehrerseminar verstummte Ebners religiöses Gewissen und er hatte mit Krisen der Pubertät zu kämpfen, zeitgleich erwachte in ihm aber auch die Freude an der Dichtkunst, der selbst poetische Versuche⁵ folgten, und der Musik. Im achtzehnten Lebensjahr erkrankte Ebner, der seit seinem vierzehnten oder fünfzehnten Lebensjahr an Magenkrämpfen litt, an einem Lungenspitzenkatarrh, woraufhin er sein Studium für ein Jahr unterbrechen musste.

In diesem Jahr begegnete Ebner der Handarbeitslehrerin Luise Karpischek, die für ihn ein Vierteljahrhundert Freundin, sein oft einziges „Du“ war und mit der er in einem psychisch gut

² Ebner, F.: Tagebuch 1916, 184.

³ Ebners geistiges Leben ist seinem eigentlichen Wesen nach vom Tagebuch ausgegangen. Vgl. Ebner, Ferdinand: Tagebuch 1916, 187.

⁴ Viele Briefe besonders an Luise Karpischek, Ludwig von Ficker, Hildegard Jone sind veröffentlicht. Vgl. Ebner, F.: Schriften III.

⁵ Als Sechzehnjähriger hatte er zwölf Dramen geschrieben, unterließ aber auf Grund des Spotts seiner Kameraden weitere Versuche.

fundierten, aber körperlich ungesundem Verhältnis stand.⁶ Seine erste Stelle als Lehrer wurde Ebner 1902 in Waldegg, in der Nähe von Wiener Neustadt, zugeteilt, was für ihn als positive Folge die Ablösung von der Familie mit sich brachte.

Neben der Unterrichtstätigkeit beschäftigte sich Ebner hauptsächlich mit unterschiedlichster Literatur, verfasste auch selbst Gedichte, wobei Luise Karpischek ihm in seinem Wissens- und Schaffensdrang treue Gefährtin war. Der Durchbruch zur Philosophie erfolgte 1907, worauf die Lektüre der Dichter zu Gunsten philosophischer Werke, die ohne System studiert wurden, in den Hintergrund rückte. Ebners Leiden vermehrte sich, auch beeinflusst durch seine ungesunde Lebensweise, im Laufe der Zeit, sowohl körperliche Schmerzen als auch Depressionszustände prägten seinen Alltag.

Im Oktober 1912 wurde er nach Gablitz bei Wien versetzt, wodurch es ihm ermöglicht wurde, rege am kulturellen Leben Wiens teilzunehmen.

Bis zum Krieg beschäftigte sich Ebner wenig mit Vorgängen des öffentlichen Lebens, erst nach Ausbruch des Krieges kommentierte er die Vorgänge und versuchte, selbst auf Grund seiner biologischen Gebrechen vom Waffendienst verschont, durch Spendenaktionen zu helfen.

Ab 1920 verfasste Ebner Aufsätze für die Zeitschrift „Brenner“⁷, 1921 erschien „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“⁸ in Buchform, im Herbst 1922 hatte er eine seiner fruchtbarsten Schaffensperioden, die durch eine Depression beendet wurde.

1923 heiratete er – nach inneren Kämpfen der für ihn unüberbrückbaren Gegensätze seiner Geistigkeit und Leiblichkeit, die auch zwei Selbstmordversuche mit sich brachten – seine Kollegin Maria Mizera, mit der er in den letzten Jahren seines Lebens häusliches Glück kennenlernte. 1924 wurde ihnen ihr einziges Kind Walter geboren.

Der Kontakt mit Luise Karpischek verlor sich nach der Hochzeit beinahe ganz. Die Begegnung im Jahr 1929 mit Hildegard Jones, einer Malerin und Dichterin, erweckte nach einer unschöpferischen Periode in Ebner erneut die Freude am schöpferischen Denken.

Am 17. Oktober 1931 starb Ferdinand Ebner an Schwindsucht, nachdem er – was ihm selbst ein großes Anliegen war – das Sterbesakrament empfangen hatte. Dies, sowie auch seine selbst verfasste Grabinschrift, „Hier ruht der irdische Rest eines menschlichen Lebens in dessen Dunkelheit das Licht des Lebens geleuchtet und das in diesem Licht es begriffen hat,

⁶ Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 945.

⁷ Herausgeber und Vorstand der Zeitschrift und des Verlags war Ludwig von Ficker, der für Ebners Werdegang eine große Rolle spielte.

⁸ Über die Entstehung der Fragmente, ihre Veröffentlichung und die Lebensumstände Ebners berichtet dieser in seinen Lebenserinnerungen „Die Geschichte der Fragmente“. Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 1083-1104.

dass Gott die Liebe ist.“⁹, zeugen von seiner in hartem Ringen gewonnenen christlichen Existenz.

Trotz des Interesses, das Ebners erschienenen Buch „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“ hervorrief, war Ferdinand Ebner dreißig Jahre nach seinem Tod noch relativ unbekannt. Theodor Schleiermacher hält in seinem Buch „Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Ein Denker in der Kategorie der Begegnung“ aus dem Jahr 1962 fest, dass es an der Zeit ist, sich den von Ebner aufgeworfenen Fragen erneut zu stellen.¹⁰

Seither haben sich mehrere Denker mit Ferdinand Ebner beschäftigt und die Bedeutung seiner Gedanken erkannt. Genannt seien an dieser Stelle, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, diejenigen Bücher, die auch als Sekundärliteratur für die vorliegende Diplomarbeit fungierten:

Theodor Steinbüchel schrieb 1966 das Buch „Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung“, in dem er neben den Hintergründen Ebners Denkens auch dessen Grundlinien darstellt.

1967 erschien das Werk „Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber“ von Bernhard Casper, das 2002 neu aufgelegt wurde. In diesem Werk stellt Bernhard Casper die Grundgedanken der drei für das dialogische Denken wichtigen Gestalten dar und reflektiert diese.

1981 fand zum 50. Todestag Ebners in Gablitz ein Symposium statt, bei dem die Aufarbeitung Ebners Denkens im Mittelpunkt stand. Die Beiträge wurden im Sammelwerk „Gegen den Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981“ herausgegeben.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld möchte in seinem 1985 erschienenen Buch „Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners“ eine Einführung in das Denken Ebners geben, um von diesem ausgehend zum Verständnis des Ganzen beizutragen.

1995 erscheint das Buch „Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der ‚geistigen Wende‘“ von Werner L. Hohmann, der es sich auch zur Aufgabe macht, Ebners Gedanken übersichtlich darzustellen.

Einen anderen Zugang zu Ferdinand Ebner versuchte Renate Grimminger 2007 mit ihrem Buch „Ferdinand Ebner. Zeitgeist Kunst und Frauen. Luise Karpischek – Maria Mizera –

⁹ Ebner, F.: Tagebuch 1916, 223.

¹⁰ Vgl. Schleiermacher, Th.: Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, 5.

Hildegard Jone. Biographische Notizen“, in welchem sie Ferdinand Ebners Biographie näher beleuchtete.

Seit dem Jahr 1998 besteht das Projekt „Kritische Gesamtausgabe des Nachlasses von Ferdinand Ebner“, in dem Ebners Schriften historisch-kritisch bearbeitet und vollständig herausgegeben werden.¹¹ In deutscher Sprache ist 2007 das Buch „Ferdinand Ebner. Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916“ erschienen, die weiteren Werke Ebners stehen zum Zeitpunkt der Verfassung der Diplomarbeit noch aus.

Daher wird in der vorliegenden Arbeit nach den dreibändigen Schriften Ebners zitiert, die in den Jahren 1963 bis 1965 von Franz Seyr herausgegeben wurden. Diese enthalten sowohl das Hauptwerk Ferdinand Ebners „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“ wie auch andere Aufsätze Ebners, Tagebuchnotizen und Briefe Ebners. Obwohl diese nur eine Auswahl der von ihm vorhandenen Schriften enthalten, sind daraus seine wesentlichen Gedanken ersichtlich. Aus der Zusammenstellung verschiedener Tagebuchnotizen von Hildegard Jone mit dem Titel „Wort und Liebe“ aus dem Jahr 1935 wird ebenfalls mehrmals zitiert.

2. Einflüsse auf Ebners Philosophie

Ebners Denken enthält viel Eigenständiges, Neues und Provokantes, seine Philosophie kann nicht unabhängig von der Zeit, in der er lebte, von den Menschen, mit denen er verkehrte oder den Philosophen und Literaten, die er las, gesehen werden. Er reagierte sensibel auf die Zeitströme und seine Tagebücher geben einen wertvollen Einblick in die Entwicklungen der damaligen Zeit. Die geschichtliche Situation der Kriegs- und der Zwischenkriegszeit, in der Ebner sein Lehrerdasein und seine philosophischen Studien führte, war für Ebner körperlich, aber auch für seine geistige Entwicklung eine Herausforderung.

Ferdinand Ebner steht in einer philosophisch-theologischen Tradition, die auf den Glauben des Alten Testaments zurückgeht und ihren Höhepunkt im Johannesevangelium hat. Sie wurde von Augustinus als ersten abendländischen Theoretiker sowie im Mittelalter von Anselm von Canterbury und in der Neuzeit von Blaise Pascal weiter geführt.¹²

¹¹ Für genauere Information zu diesem Projekt, vgl. <http://www.ebner-gesellschaft.org/aktuelles/das-projekt-kritische-herausgabe-des-gesamtnachlasses-von-ferdinand-ebner>, 11.2.2009.

¹² Vgl. Ebner, F.: Das Wunder des Wortes, Einleitung von Seyr, F., 11.

Ferdinand Ebners Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“ erschien 1921 in der sich bereits während des Krieges vorbereitenden Krise des idealistischen Denkens.¹³

Die im Glauben ergriffene Wirklichkeit des persönlichen Gottes ist der tiefste, der religiöse Grund des Umbruchs des Systemdenkens, der Wendung des Denkens zur Existenz des Menschen als des Ichs, das von seinem persönlichen Gott angesprochen und in Anspruch genommen ist und von dem Gott die Antwort, die innerste personale Wendung zu ihm, diesem Gott, hin erwartet.¹⁴

Ebners Bildung verlief autodidaktisch, ohne höhere Bildung genossen zu haben, las er unsystematisch Literaten und Philosophen, die ihm zur Verfügung standen, er stellte sich jedoch eindeutig auf die Seite der Denker, die des Menschen Sein von Gott her sehen. Kierkegaard, Newman, Kant und Johann Georg Hamann haben Einfluss auf seinen philosophischen Werdegang.¹⁵

Nach Franz Seyr kam es bei Ferdinand Ebner im Jahr 1916¹⁶ zur entscheidenden Wende zum persönlichen, nicht kirchlichen Verhältnis zu Christus, das fortan für sein Denken und seine Philosophie bestimmend war.¹⁷ Nach dem Urteil Emil Brunners war Ferdinand Ebner „einer der wenigen, die den Mut und die Kraft hatten als Denker Christen und als Christen Denker zu bleiben.“¹⁸

Der Umbruch Ebners religiöser Einstellung ging mit dem Tod seines Vaters 1902 einher, er erkannte die Schuld gegenüber seinem Vater¹⁹, von dem er sich immer mehr entfremdet hatte, wie auch die Schuld gegenüber dem Gekreuzigten, was besonders in dem von ihm spätestens 1904 verfassten Gedicht Golgatha²⁰ klar zum Ausdruck kommt, wo es unter anderem lautet:

¹³ Vgl. Steinbüchel, Th.: Der Umbruch des Denkens, 19.

¹⁴ Steinbüchel, Th.: Der Umbruch des Denkens, 47.

¹⁵ Inwieweit die Philosophien der genannten Personen Ebners geistigen Werdegang beeinflussten und ihn zur Auseinandersetzung mit bestimmten Thematiken anregten, kann auf Grund der Begrenztheit der Arbeit in diesem Zusammenhang nicht näher behandelt werden.

¹⁶ Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 1137ff. Im Gegensatz dazu meint Richard Hörmann im Vorwort zum Fragment aus dem Jahre 1916, dass Ebners geistige Entwicklung im Jahr 1916 eine Änderung erfahren, er aber erst kurz vor seinem Tod zum Glauben an Christus gefunden hat. Vgl. Ebner, F.: Tagebuch 1916, 222f.

¹⁷ Der kirchlichen Institution stand Ebner kritisch gegenüber. Seiner Meinung nach verobjektivierte diese durch ihr dogmatisches Denken das personale Gottesverhältnis.

¹⁸ Steinbüchel, Th.: Der Umbruch des Denkens, 166f.

¹⁹ Seine Fragmente „Das Wort und die geistigen Realitäten“ widmete er seinem Vater, der diese nach Ferdinand Ebners Aussage zwar nicht verstehen könne, ihren Grundgedanken jedoch „in der ‚Praxis‘ seines stillen, mühevollen Lebens ganz gut erfasst habe.“ Ebner, F.: Schriften I, 82.

²⁰ Die Bedeutung dieses Gedichtes wird deutlich, da vier verschiedene Fassungen überliefert sind.

Auf einmal war's, als ob den mageren Leib
Ein krampfhaft Zucken jäh erschütterte,
Die schlaffen Lider überm Aug sich schlössen.
Die Lippen, schmerzverzogen, sich bewegten –
Und ächzend klang es durch die Mittagsstille:
Mich dürstet!
Fürchterlich erscholl dies Wort.
Ein roter Tropfen fiel auf meine Hand
Glühheiß und brannte auf der Haut. Entsetzt
Sank ich aufs Knie, die Augen angstvoll schließend.²¹

Neben der Bedeutung seiner gewonnenen christlichen Grundeinstellung spielte auch die Begegnung mit unterschiedlichen Personen seiner Zeit für seine geistige Entwicklung eine wesentliche Rolle.

In Auseinandersetzung mit dem Werk und der Person des Musikers Josef Matthias Hauer (1883 – 1959), mit dem Ebner trotz der inneren Opposition, in der sie zueinander standen, eine Freundschaft verband, erhielt Ebners (kunst-)philosophisches Denken neue Akzente, insbesondere dadurch, dass die Bedeutung, die *das Wort* bei Ebner einnahm, bei Hauer vom Melos ersetzt wurde.²²

Neben Luise Karpischek, die ihm seit seines achtzehnten Lebensjahres bis zu seiner Hochzeit treue Begleiterin bei seinen literarischen und philosophischen Erkundungen war, nahm besonders die Musikerin, Dichterin und Malerin Hildegard Jone, Gattin des Bildhauers Josef Humplik, in den letzten Jahren eine nicht zu unterschätzende Rolle für die geistige Entwicklung Ebners ein - durch die Auseinandersetzung mit ihren Werken erhielt er neue Inspirationen.

Nicht unerwähnt bleiben darf seine Gattin Maria Mizera, die sich um Ferdinand Ebner sorgte, ihn in seiner Krankheit unterstützte und mit der Ebner familiäres Glück kennen lernte.²³

²¹ Ebner, F.: Schriften I, 1120.

²² Für eine nähere Auseinandersetzung der Beziehung Ebners und Hauers, vgl. Ebner, F.: Gegen den Traum vom Geist, 47-69.

²³ Für eine genaue Schilderung der drei für Ebners Leben und Denken wichtigen Frauengestalten, vgl. Grimmlinger, R.: Ferdinand Ebner – Zeitgeist, Kunst und Frauen.

3. Einführung in Ebners Gedanken

Bei der Auseinandersetzung mit Ferdinand Ebner muss berücksichtigt werden, dass in seine Gedanken hauptsächlich durch seine Tagebuchnotizen Einblick gewonnen wird. Diese sind von momentanen Stimmungen, Gefühlen und Lebensumständen beeinflusst, sodass es naheliegend ist, dass diese Fragmente teilweise kein in sich konsistentes Bild abgeben, sondern sich Spannungen zeigen, was aber Ebners eigenem Wunsch, keine klaren Antworten zu geben, sondern Fragen aufzuwerfen und zum Denken anzuregen, entspricht:

„Ein Gedanke, den man nur nachdenken, aber nicht weiterdenken kann, ist tot.“²⁴

Der für Ebner zentrale Kern seiner Gedankengänge, um welchen er Erweiterungen entwickelt, wird klar dargestellt und in dem von ihm Geschriebenen häufig wiederholt. Die Entfaltung der Gedanken Ebners nimmt Ausgang von einem Mittelpunkt, von dem her er das gesamte Leben beleuchtet, was Werner L. Hohmann folgendermaßen ausdrückt:

Ebners „System“ ist es, daß er mit seinen Gedanken permanent um ein Zentrum herumkreist, und zwar so, daß diese Kreise sich bald enger, bald weiter um die Mitte des Zentrums herziehen, wobei sie immer wieder neue Regionen menschlichen Denkens und Erlebens berührt.²⁵

Eine lineare Darstellung der Gedankengänge Ebners bricht sein System auf, weswegen diese Form seinen zusammenhängenden und auf einen Ausgangspunkt rückführbaren Gedanken möglicherweise nicht vollständig gerecht wird. Um die Übersichtlichkeit zu wahren, wird in der vorliegenden Arbeit aber diese Form gewählt, einige Wiederholungen von bereits Gesagtem lassen sich jedoch nicht vermeiden, um die Gedanken Ebners und die Wichtigkeit seines Ausgangspunktes verständlich machen zu können.

Was ist Ebners Grundgedanke, um den herum er seine Pneumatologie und sein Bild des Selbst-Seins des Menschen entwickelt?

Folgenden Grundgedanken führt Ebner als Vorwort zu seinem Werk „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente“ an, der an dieser Stelle etwas gekürzt wiedergegeben werden soll:

²⁴ Ebner, F.: Wort und Liebe, 130.

²⁵ Hohmann, W. L.: Ferdinand Ebner, 30.

Vorausgesetzt, daß die menschliche Existenz in ihrem Kern überhaupt eine geistige [...] Bedeutung hat; vorausgesetzt, daß man [...] von etwas Geistigem *im* Menschen sprechen darf: so ist dieses wesentlich dadurch bestimmt, daß es vom Grund aus angelegt ist auf ein Verhältnis zu etwas Geistigem *außer* ihm, *durch* das es und in dem es existiert. Ein Ausdruck und zwar eben der „objektiv“ fassbare [...] ist in der Tatsache zu finden, daß der Mensch ein *sprechendes* Wesen ist, daß er das „Wort hat“. [...] Wenn wir nun, um ein Wort dafür zu haben, dieses Geistige *im* Menschen Ich nennen, das *außer* ihm aber, zu dem im Verhältnis das „Ich“ existiert, Du, so haben wir zu bedenken, daß dieses Ich und dieses Du uns eben *durch* das Wort und *in* ihm in seiner „Innerlichkeit“ gegeben sind; [...] als Wort, das in der Konkretheit und Aktualität seines Ausgesprochenwerdens in der durch das Sprechen geschaffenen Situation seinen „Inhalt“ und Realitätsgehalt „redupliziert“.²⁶

In diesem Grundgedanken Ebners sind bereits die sein Denken bestimmenden Annahmen genannt. Im Folgenden gilt es, diesen Grundgedanken zu entfalten, um Einblick in Ebners *Pneumatologie des Wortes* zu bekommen.

4. Icheinsamkeit im Gegensatz zur Ich-Du-Beziehung

Der Mensch als Schöpfungswerk, erschaffen nach dem Bild Gottes, ist das einzige Wesen zu dem Gott direkt in Beziehung tritt, indem er zu ihm spricht. Gott schafft den Menschen durch das Wort und legt in den Menschen das Wort, wodurch diesem die Fähigkeit zu sprechen gegeben und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ermöglicht ist. In dieser ursprünglich, von Gott gewollten Beziehung, steht der Mensch mit seinem Schöpfer in der Ich-Du-Beziehung. Doch der Mensch entscheidet sich aus dieser auszubrechen, es genügt ihm nicht, sich in Gottes Händen geborgen und sicher zu fühlen, sondern er will sich selbst erheben, er will selbst sein wie Gott. Das Verbot Gottes missachtend, isst er die Frucht vom Baum der Erkenntnis und stellt sich somit gegen das ihm von Gott gegebene Wort. Beim Vernehmen der Stimme Gottes fürchtet er, der vorher keine Furcht gekannt hat, sich vor seinem einzigen wahren Du und versteckt sich:

²⁶ Ebner, F.: Schriften I, 80f (Vorwort zu „Das Wort und die geistigen Realitäten“).

Und Gott der Herr rief den Menschen und sprach zu ihm: Wo bist du? Und er sprach: Ich hörte deine Stimme im Garten, und ich fürchtete mich, denn ich bin nackt, und ich versteckte mich.²⁷

Furcht und Wissen um die eigene Nacktheit, Erkenntnis der Hilflosigkeit sind die Folgen der bewussten Abschließung des Menschen vor dem Du. Nicht leiblicher Tod, sondern geistiger Tod ist die Folge dieser Sünde. Der Mensch, verschlossen vor dem wahren Du und somit auch vor dem Du des anderen Menschen und dem der Tiere, tritt aus der innigen Ich-Du-Beziehung in die Kälte der Icheinsamkeit, in der der Mensch, fern vom Garten Eden, auf sich selbst gestellt ist.

Die Gegensätze Icheinsamkeit und Ich-Du-Beziehung könnten nicht diametraler sein, als sie in Ebners Werk immer wieder hervorgehoben werden, die Ich-Einsamkeit wird als Sünde, die Ich-Du-Beziehung als Erlösung dargestellt. Im Folgenden wird dargelegt, welche zentrale Bedeutung diese beiden Begriffe in der Philosophie Ebners einnehmen, welcher Zustand dem Wesen des Menschen entspricht und wie es dem Menschen möglich ist, in den für das Selbst-Sein des Menschen existenziellen Zustand zu gelangen.

4.1 Die Abgeschlossenheit der Icheinsamkeit

„Die Icheinsamkeit ist nichts Ursprüngliches im Ich, sondern das Ergebnis eines geistigen Aktes in ihm, einer Tat des Ichs, nämlich seiner Abschließung vor dem Du“²⁸, schreibt Ferdinand Ebner am Anfang seines Werks „Das Wort und die geistigen Realitäten“, worin deutlich wird, dass die Icheinsamkeit der Schuld des Menschen entspringt.

Der von Ebner verwendete Ausdruck *Icheinsamkeit* kann mit dem Zustand geistiger Verlorenheit gleichgesetzt werden, das sich verschließende Ich versucht die Existenz des Dus aus seinem Bewusstsein zu verdrängen. Die Verschlossenheit vor dem wahren Du, dem Du Gottes, die auch die Wurzel für die Abgeschlossenheit des Menschen vor dem anderen, seinem potenziellen Du, ist, wird von Ebner als *eigentliche Sünde* bezeichnet. Der Ausdruck Sünde impliziert ein Fehlverhalten des Menschen, sodass die Selbstverschuldung des *icheinsamen Zustandes* darin deutlich zum Ausdruck kommt. Dieser Sünde kann sich der Mensch nach Ebner vorrangig in der Begegnung mit dem anderen Menschen bewusst werden.

²⁷ Gen 3,9-10. Falls nicht anders erwähnt, werden die angeführten Bibelstellen nach der Elberfelder-Übersetzung zitiert.

²⁸ Ebner, F.: Schriften I, 84.

Begegnet der Mensch seinem Gegenüber nicht im Verhältnis des Geistes, erlebt er ausschließlich dessen Ich und an diesem wieder nur sein eigenes Ich, sodass er, trotz möglicherweise stattfindender Kommunikation, in der Icheinsamkeit verharret. Ebner bringt dieses Erlebnis am anderen Menschen folgendermaßen zum Ausdruck:

„Gewöhnlich erlebt der Mensch am anderen Menschen nur die chinesische Mauer seines Ichs.“²⁹ Somit kann dem Menschen bewusst werden, dass er zu einer wirklichen Beziehung nicht fähig ist. Der Mensch leidet an den Erfahrungen³⁰ am anderen Menschen, allerdings gesteht er sich dieses Leiden oftmals und lange nicht ein, vielmehr will er in seiner Einsamkeit und in seinem Leiden respektiert und verstanden werden.³¹

Erst wenn sich der Mensch seines Leidens bewusst wird, kann er auf den dahinterliegenden Grund, seine fehlende Beziehung zu Gott, seinem wahren Du, aufmerksam werden. Wissend um den Grund seiner Einsamkeit, kann sich der Mensch für das geistige Leben entscheiden³², oder er kann sich bewusst gegen dieses entscheiden und im Zustand der Icheinsamkeit verharren. Letztere hochmütige Entscheidung kann mit der Zustimmung zum Abfall von Gott gleichgesetzt werden, wodurch Ebner geistiges Leben verunmöglicht sieht:

„Der geistige Tod: im Bewusstsein des Menschen verlischt das Wissen um Gott.“³³

In der absoluten Abschließung vor dem Du wird jegliche Beziehung mit dem Du abgebrochen. Dies setzt Ebner mit dem geistigen Tod gleich, in welchem der Mensch die Sprache verliert, die Liebe abgestorben und das Bewusst-Sein aufgehoben ist. Der Mensch ist weder fähig, etwas über sich auszusagen noch sich einem anderen mitzuteilen, er findet das ihn erlösende Wort nicht mehr.

Gelingt es dem Menschen alle Beziehungen zum Du abzubrechen und die Existenz ganz auf sich zu stellen, ist er nach Ebner verloren. Ohne das für das Selbstsein existenzielle Verhältnis zum Du geht der Mensch in der Einsamkeit seines Ichs zugrunde.

Im Versuch, das eigene Ich zu seinem Du zu machen, entwirkt der Mensch sich selbst zum Objekt und das Du wird verfehlt. Kümmert und sorgt sich der Mensch um die Rettung seiner Seele, bezieht er sich auf sich selbst und ist somit noch nicht aus der Icheinsamkeit herausgetreten. Sorgen soll sich der Mensch aber um sein Verhältnis zu Gott, zu seinem Du, das der geistige Grund seiner Existenz ist, erst im Vertrauen auf ihn kann der Mensch die Rettung seiner Seele angstfrei in dessen Hand legen.

²⁹ Ebner, F.: Schriften I, 40.

³⁰ Der Begriff „Erfahrungen“ wird bei Ebner anders als bei Buber, der diese ausschließlich bei der Ich-Es-Beziehung verwendet, eingesetzt.

³¹ Vgl. dazu das Kapitel III.1 „Der Tod des Iwan Iljitsch“ von Leo Tolstoi“.

³² Nähere Erläuterungen zum Übergang ins geistige Leben und dem geistigen Leben folgen in den kommenden Kapiteln.

³³ Ebner, F.: Schriften II, 942 (Tagebucheintrag im Jahr 1921).

Im Zustand der Icheinsamkeit der Existenz, entfernt von den geistigen Realitäten des Lebens, träumt der Mensch vom Geist. Was versteht Ebner unter dem *Traum vom Geist*, aus welchem der Mensch zu seinem wahren Selbst-Sein erwachen soll?

Im Traum kann sehr wohl Wirkliches gesehen werden, das Problem jedoch ist, dass dies ohne Bezug auf sich selbst, auf die eigene Existenz und auf die Transzendenz geschieht. Alle Möglichkeiten, die der Mensch sieht, sich geistig zu verwirklichen, können in der Wirklichkeit nicht bestehen. Aus dem Traum vom Geist kann nie eine ganze Generation erwachen, die des Traumes vom Geist bedarf, um zu überleben, sondern nur der Einzelne kann diesen überwinden.

Zusammenfassend kann mit Theodor Schleiermacher gesagt werden:

Wo immer der menschliche Geist in seinem Welterfassen und Welterleben unmittelbar am Werke ist, da träumt er eben den Traum vom Geist in seiner Icheinsamkeit und Du-Verschlossenheit.³⁴

Das innere Gesetz dieses Traumes ist die Idee,³⁵ in der der Mensch versucht, das höhere, geistige Leben zu finden. Die Idee ist Vorstellung,

die im Menschen vor das Göttliche und vor den Menschen sowie zwischen das Göttliche und den Menschen gestellt wird. *Zweitens* verstellt die Idee die Realität des Geistigen, indem sie die Weise ist, wie der im Kerker der Icheinsamkeit Befangene sich selber vor-stellt, sich im Verhältnis zu allem anderen und zu sich selbst vorstellt, und darin sich vor sich selber stellt. Indem er sich selber vor-stellt, entwirft er die geistigen Bezüge seines Daseins ichzentriert; was er vorstellt, ist Projektion des Ich. Im Grunde begegnet er daher in der Idee nur sich selber, abseits von den Realitäten des geistigen Lebens.³⁶

Der Mensch bemüht sich in der Idee, Zugang zur Realität des Seins zu erhalten, allerdings kann diese in der Icheinsamkeit niemals erfasst werden. Die Idee schafft es nicht, ein Band zwischen dem Ich und dem Du herzustellen, sondern nur zwischen dem Einzelnen und der Menschheit, die allerdings selbst bereits wieder nur in der Idee existiert.³⁷ Die von der

³⁴ Schleiermacher, Th.: Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, 60.

³⁵ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 32.

³⁶ Wucherer-Huldenfeld, A.: Personales Sein und Wort, 113.

³⁷ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 40.

geistigen Wirklichkeit entfernte Weise zu sein, wird von Ebner als *Idealismus* bezeichnet, in dem eine, von diesem unauflösbare, Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Idee besteht.³⁸ Idealismus im Sinne Ebners ist nicht ausschließlich die Bezeichnung für verschiedene philosophische Richtungen, sondern umfasst auch die Alltäglichkeit des Daseins, in der der Mensch vom Geist träumt und somit nicht dort ist, wo sich Gott vernehmen lässt. Idealismus entspringt aus der Geistbedürftigkeit des Menschen, verdeckt sie allerdings wieder und macht es dem Menschen somit unmöglich zur Realität des geistigen Lebens zu erwachen. Im kulturellen Leben, das u.a. Dichtung, Musik, Kunst, Philosophie und Theologie umgreift, träumt der Mensch vom Geist. Ebners Konzeption vom Traum vom Geist umfasst somit eine radikale Kultur-, Philosophie- und Wissenschaftskritik, auf die im Folgenden nicht näher eingegangen wird.³⁹

Der Geist im Menschen ist eine Tatsache seines Erwachens. Vor diesem schlummert er in uns und träumt – träumt von allem, was nach seinem Erwachen, seine Wirklichkeit ausmacht. Er träumt von Gott, vom ewigen Leben, von der unendlichen Bedeutung der individuellen Existenz. Er träumt die Welt als Kosmos – das heißt eben als individuelle Existenz.⁴⁰

Erst wenn der Mensch, aus Interesse an sich selbst und der Existenz dieser Welt, sich die Frage nach der Bewandnis seines Lebens stellt, ist ein Erwachen aus diesem Traum hin zu den Realitäten des geistigen Lebens möglich.⁴¹

4.2 Von der Icheinsamkeit zum geistigen Leben

Der Zustand der Icheinsamkeit entsteht nach Ebner durch die eigene Schuld des Menschen, durch die Abschließung vor dem Du. Allerdings sieht Ebner eine Möglichkeit, aus diesem Zustand in das geistige Leben überzugehen.

Der Weg zum wahren geistigen Leben führt für Ebner durch das Bewusstwerden des Menschen, dass das bisher geführte Leben nicht das rechte gewesen sei. Die gute Meinung über sich selbst, der eigene Wille wie die bisher geglaubte ethische Sicherheit müssen preisgegeben werden, um offen für den anderen zu sein. Die Sünde des Menschen muss

³⁸ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 42.

³⁹ Um einen Überblick über die Kritik Ebners an Kultur, Philosophie und Wissenschaft zu gewinnen, vgl. Schleiermacher, Th.: Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, 45-67.

⁴⁰ Ebner, F.: Schriften I, 1028.

⁴¹ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 1029.

subjektiv von der jeweiligen Person erkannt werden, um den Weg zu Gott freizulegen. Die Erkenntnis der Sünde muss die gesamte bisherige Existenz des Menschen erschüttern, um sein Leben geistig zu verändern und es auf Gott und dessen Gnade zu stellen.

„Der Weg zum wahren Du im andern Menschen führt durch die innere Einsamkeit. Aber es ist die Schuld des Menschen, daß er gerade diesen Weg gehen muß.“⁴²

Bei der Erkenntnis der Sünde handelt es sich um das höchste menschliche Selbstbewusstsein, um das wirkliche Bewusst-Sein.

Der Einsamkeit kann sich der Mensch nur deswegen bewusst werden, weil seinem Leben etwas Geistiges zu Grunde liegt. In der Einsamkeit des Ichs, in der Abgeschlossenheit vom Du, ist der Geist unruhig, angelegt auf ein Verhältnis zum Du streitet dieser wider sich selbst. Der Abgeschlossenheit seines Ichs, die von Ebner als *Krankheit seines Geistes* bezeichnet wird, kann sich der Mensch nicht in der Begegnung mit der Welt bewusst werden, sondern an seinem Erlebnis mit dem Menschen. Erkennt er am anderen Menschen wieder nur sein eigenes Ich, stößt er an die *chinesische Mauer*, durch die hindurch keine Ich-Du-Beziehung ermöglicht wird, ist er noch nicht aus dem Zustand der Icheinsamkeit herausgetreten. In diesem Leiden kann er sich aber des Geistigen in ihm bewusst werden und um sein geistiges Leben zu ringen beginnen.

Die Distanzierung von der Leidensursache, die von Dichtern, Philosophen und Metaphysikern erfolgt, ist nicht imstande, das Leiden des Ichs zu beenden, vielmehr findet eine Objektivierung des individuellen Leidens statt, wodurch die jeweilige Betroffenheit des einzelnen Menschen zu Gunsten einer allgemeinen Reflexion in den Hintergrund tritt. Ohne ästhetische Verfremdung kann sich der leidende Mensch seiner Krankheit bewusst werden und das Problem des Lebens in seiner Subjektivität an- und ernst nehmen. Erst durch das Eingestehen des einsamen Zustandes des dem Du verschlossenen Menschen und der Bereitschaft, diesen zu verändern, wird der Weg frei gelegt für das geistige Leben des Menschen.

In der Beziehung zum Du, im Sein in Gott, wird das Ich, was es sein soll, sein Werden findet seine Vollendung und es kommt zum vollen Bewusstsein seiner selbst. Im Sein im Du findet es die Vollendung des Werdens und in Gott wird der unruhige Geist ruhig:

Das Ich ist etwas „Werdendes“; etwas das im Verhältnis zum Du *wird* oder auch *entwird*, je nachdem es sich eben in diesem zum Du hin- oder von ihm wegbewegt.

Das Du ist etwas „Seiendes“, etwas, das im Verhältnis des Ichs zu ihm nicht erst *wird*

⁴² Ebner, F.: Schriften I, 41.

wie jenes, sondern schon als dessen und seines Werdens Voraussetzung *ist*. Das Ich ist etwas Werdendes, das Du etwas Seiendes, das bedeutet im letzten Grunde: jenes ist etwas Menschliches, dieses etwas Göttliches. Gott ist die Konkretion des Du, wie der Mensch – nicht jedoch die Idee des Menschen bei den Philosophen und Ethikern – die des Ichs ist und sein soll im Verhältnis zu Gott.⁴³

Das Du ist ausschließlich vom Standpunkt des anderen etwas Göttliches, reflektiert der Mensch darüber, dass er durch sein Du-Sein etwas Göttliches ist, verschließt er sich durch den Blick auf sein eigenes Wesen wieder vor dem Du und tritt in seiner Menschlichkeit hervor. In der Ich-Du-Beziehung hingegen lebt der Mensch nicht mehr für sich selbst, für sein Ansehen, seine Wünsche und Ziele in der Welt. Vielmehr wird alles, was der Mensch in der Icheinsamkeit als je Eigenes beansprucht beziehungsweise vor dem Du verborgen gehalten hat, dem Du offenbart und hingegeben, was die Möglichkeit einer Verwandlung in sich birgt.

4.3 Das geistige Leben in der Ich-Du-Beziehung

Das Ziel dieser Verwandlung ist das geistige Leben, das nach Ebner existenziell für das Selbst-Sein ist. Was versteht dieser unter geistigem Leben?

Das Wesen des Ichs ist Ebners Meinung nach auf eine Relation zum Du angelegt, in welcher das Ich existiert. Das Ich ist im Du gegeben und vermag sich selbst nicht zu finden. Alle Wirklichkeit des geistigen Lebens, alles wahre Leben des Geistes, beruht auf dem Verhältnis des Ichs zu seinem Du. Das Geistige im Menschen braucht ein Verhältnis zum Du, um zu leben. Das Ich und das Du sind die geistigen Realitäten des Lebens, wobei das wahre Du Gott ist, wie Ebner wiederholt betont.

Im Erlebnis des Menschen kommt der Mensch zum Bewusst-Sein⁴⁴, sich des Geistigen in ihm bewusst werdend, beginnt sein Ringen um das geistige Leben. Gott, als die Voraussetzung des geistigen Lebens, ermöglicht ein rechtes Verhältnis zwischen den Menschen in ihrer eigenen Menschlichkeit. Gott ist in dem Menschen nahe, der zum Du des Ichs geworden ist. Wird der Nächste geliebt, wird Gott in diesem geliebt. Von Bedeutung ist das, was der Mensch aus dem Verhältnis Ich-Du, aus der Beziehung, in der des Menschen geistiges Leben besteht, gemacht hat.

⁴³ Ebner, F.: Schriften I, 267.

⁴⁴ Wie dies vor sich geht, wurde bereits in den vorhergehenden Kapiteln geschildert.

Das ist das Geheimnis des geistigen Lebens im Menschen: seine ganze Existenz mit all ihrer Gebrochenheit und Zerbrochenheit, der inneren ebenso wie der äußeren, in die Hand Gottes gelegt zu wissen.⁴⁵

Ebner stellt fest, dass die Behauptung „Ich bin“ ohne den Gedanken „Du bist“ nicht möglich ist, ohne den Glauben an das Du kann sich das Ich seiner selbst, seiner Existenz, nicht bewusst werden. Der Glaube ist eine persönliche Entscheidung für das Gegenüber, der Mensch kann nicht an sich selbst glauben, ebenso wenig kann er sich zum Du des Wortes oder der Liebe machen. Glaube setzt das Angesprochenwerden des Geistigen im Menschen voraus. Durch die Aussage „Ich bin“ wird der Glaube an das Du erst möglich gemacht, durch die Aussage „Ich bin ich“ verschließt sich das Ich vor dem Du. Die Frage, was Ich sei, sollte nicht gestellt werden, wehrt sich doch auch die Sprache dagegen, da die Aussage, das ‚Ich ist‘, widersinnig bleibt. Aussagen wie das „Ich ist“ beziehungsweise „Das Du ist“ sind Aussagen des substantiellen nicht aber des personalen Seins, es wird somit unpersönliches Sein ausgesagt.⁴⁶

Das Ich ist objektiv gesehen ein Wort, der Mensch, der ‚Ich bin‘ behauptet, bringt allerdings nicht die Tatsache eines Wortes sondern seine Existenz zur Aussprache. Dem ‚Ich bin‘ liegt das ‚Du bist‘ geistig zu Grunde, hinsichtlich der Personalität des Seins existiert das Ich wie das Du. Das Ich und das Du sind nicht bloße Gedanken oder Vorstellungen, vielmehr liegen diese als geistige Voraussetzung allem Denken, jeglichen Vorstellungen und Aussagen zu Grunde.

Seine objektive Existenz hat das Du vom Blickpunkt des Ichs im ansprechenden Wort, seine subjektive in der Liebe.

Das Ich und das Du – und das heißt ja im letzten Grunde der Mensch und Gott -, diese Realitäten des geistigen Lebens, haben im „Wort“ ihre „objektive“, wie in der Liebe ihre „subjektive“ Existenz.⁴⁷

Der zugängliche Ausdruck des geistigen Lebens in der Ich-Du-Beziehung ist dadurch gegeben, dass der Mensch ein sprechendes Wesen ist und das Wort hat. Das Ich und das Du und somit die Möglichkeit des geistigen Lebens ist durch das Wort und im Wort gegeben. Das

⁴⁵ Ebner, F.: Schriften I, 52.

⁴⁶ Die Unterschiede der Ich-Du-Beziehung und die der Ich-Es-Beziehung, wie sie Martin Buber in seinem Werk „Ich und Du“ hervorhebt, können als Verdeutlichung der Aussagen „Du bist“ und „Das Du ist“ herangezogen werden. Vgl. Buber, Martin: Ich und Du.

⁴⁷ Ebner, F: Schriften I, 153.

geistige Leben des Menschen ist mit der Sprache unlösbar verknüpft, was B. Casper folgendermaßen ausdrückt:

Nicht „das“ Ich und „das“ Du sind die Wirklichkeiten, von denen Ebner ausgeht, sondern die Sprache, insofern sie gesprochen wird, ist das Erfahrungsfeld, auf dem er allererst zu Ich und Du und darüber hinaus zu der sein Denken bewegenden Mitte findet.⁴⁸

Die Sprache besteht aus Worten, nicht aus Wörtern, die keinen Bezug auf die Realität nehmen und die in einem abstrakten, substantivierten und substantialisierten Gebrauche erscheinen.⁴⁹ Worten wird ein Sinn zugesprochen, der aneinandergereihten Wörtern fremd ist. Wörter bleiben sinnleer, bei ihnen handelt es sich um abstrakte Begrifflichkeiten. Aus Worten ergeben sich Sätze, ergeben sich Gespräche, ergibt sich Beziehung. Das *Wort* nimmt im Denken Ebners eine zentrale Rolle ein, weswegen im Folgenden näher auf dieses einzugehen ist.

5. Das Wort

Das Wort und die Ich-Du-Beziehung stehen bei Ebner in einer gegenseitigen Abhängigkeit: Persönliche Beziehung kommt nur durch das Wort zustande, andererseits ist das Sprechen in seiner Aktualität vom persönlichen Verhältnis zum Du getragen. Das *Wort*, das bei Ebner oft als *Vehikel* bezeichnet wird, will nicht ausschließlich zum Ausdruck bringen, dass es ein Hilfsmittel ist, um anderen etwas mitzuteilen, wie es M. Theunissen in seinem Nachwort zur „Das Wort und die geistigen Realitäten“ fälschlicherweise sieht und daher meint, dass das Wort „instrumentalisiert“ werde.⁵⁰ Ebner übersetzt diesen Begriff jedoch mit *Bewegungsmittel*, wodurch deutlich wird, dass das Wort zwischen dem Ich und dem Du als Mitteilung fungiert und somit dieses Existenzverhältnis voraussetzt, andererseits diese Existenz aber erst vollendet. Das Wort ist seinem eigentlichen Wesen nach etwas Persönliches, zwischen dem Ich und dem Du trägt sich alles geistige Leben im Menschen zu. Ebner möchte nicht, dass behauptet wird, er habe eine Philosophie des Wortes entworfen, eine treffendere Bezeichnung für sein Bemühen, die geistige Bedeutung des Wortes zu erfassen,

⁴⁸ Casper, B.: Das dialogische Denken, 196.

⁴⁹ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 81.

⁵⁰ Vgl. Theunissen, M.: Über Ferdinand Ebner. In: Ebner, F.: Das Wort und die geistigen Realitäten, 292.

könnte als *Pneumatologie des Wortes* bezeichnet werden. Die Grundtatsachen, von denen eine Pneumatologie ausgehen kann, sind in Ebners Denken, dass der Mensch ein sprechendes Wesen ist, dass im Menschen das Bewusstsein um Gott als konstituierenden Faktor gegeben ist und, dass der Mensch als Hörer des Wortes auf den Glauben an das Wort angewiesen ist.⁵¹

Es ist die menschlichste Aufgabe des Denkers, zum *Bedenker des Worts* zu werden. [...] Zum Bedenker des Worts, das der Mensch nicht aus sich selber hat als die Erfindung seines Verstandes oder Schöpfung seiner Genialität, sondern das ihm von oben gegeben ist als das Licht seines Lebens.⁵²

5.1 Der Johannesprolog

¹Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.

²Dieses war im Anfang bei Gott.

³Alles wurde durch dasselbe und ohne dasselbe wurde auch nicht eines, das geworden ist.

⁴In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.

⁵Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst. [...]

⁹Das war das wahrhaftige Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet.

¹⁰Er war in der Welt, und die Welt wurde durch ihn, und die Welt kannte ihn nicht.

¹¹Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht an;

¹²so viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glauben,

¹³die nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes,

sondern aus Gott geboren sind.

¹⁴Und das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns,

und wir haben seine Herrlichkeit angeschaut,

eine Herrlichkeit als eines Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. [...]

¹⁶Denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, und (zwar) Gnade um Gnade.

¹⁷Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben;

⁵¹ Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 945f.

⁵² Ebner, F.: Schriften I, 1049.

die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.

¹⁸Niemand hat Gott jemals gesehen;

der eingeborene Sohn, der ihm Schoß des Vaters ist, der hat ihn kundgemacht.⁵³

5.1.1 Exegetische Auslegung des Johannesprologs⁵⁴

Den Kontext des Johannesevangeliums berücksichtigend, muss betont werden, dass der Johannesprolog mit Jesu Gebet in Joh 17,1-26 eine Einheit bildet. Der Prolog spricht von der Herkunft des inkarnierten Gottessohns, wohingegen das Gebet Joh 17 von dessen Zukunft spricht. Der Prolog ist somit nicht in sich geschlossen, sondern er ist die Eröffnung des Weges der göttlichen Sendung Jesu, von der im Johannesevangelium berichtet wird.

Im Folgenden wird aber ausschließlich der Prolog überblicksartig exegetisch entfaltet, da besonders dieser in Ebners Denken eine entscheidende Rolle spielt.

Der Prolog spricht von der Herkunft Jesu, Jesus als *das Wort*, in dem „Gott vom Anfang der Schöpfung an sich selbst offenbart hat und in dessen Inkarnation das Heilswirken seiner Offenbarung zu seiner äußersten Radikalität und Erfüllung gelangt ist.“⁵⁵

Der Hymnus lässt einen klaren Zusammenhang mit der weisheitlichen Theologie des Alten Testaments erkennen, die Welt wird ausschließlich durch Ordnungen zusammengehalten, die durch vernünftige Erkenntnis und Einsicht wahrgenommen werden können. Die Weisheit Israels unterscheidet sich durch das Wissen, dass alle Ordnungen ihren transzendenten Ursprung in Gott haben, von den Weisheiten der anderen Kulturen.

Das Wort Gottes ist die Kraft, durch die alles entstanden ist und durch die alles Bestand hat – das schöpferisch-allmächtige Wort und seine Ordnung schaffende Weisheit verschmelzen miteinander. Was die alttestamentlich-jüdische Überlieferung von der Weisheit wissen lässt, wird im Johannesprolog, bei dem es sich wahrscheinlich um ein liturgisches Lied der frühen Christenheit handelt, im Blick auf Jesus als den fleischgewordenen Gottessohn besungen. Allerdings unterscheidet sich die Geschichte des Wortes wesentlich von der Rede über die Weisheit, das Wort Gottes ist kein Geschöpf, sondern „der einzig-eine Sohn Gottes als seines

⁵³ Joh 1,1-5; 1,9-14; 1,15-18. Die Verse 6,7,8 und 14 werden ausgelassen, da sich in Bezug auf diese nahezu alle Exegeten einig sind, dass es sich um Einschübe handelt. Diese beziehen sich auf den folgenden Bericht des Johannes, wodurch die Annahme naheliegend ist, dass der Evangelist die Verse in einen bereits vorliegenden „Wort“-Hymnus einbezogen hat. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Diplomarbeit spielen besonders die Aussagen über das Wort eine Rolle, weswegen ausschließlich der Worthymnus angeführt wird. Für nähere Erläuterungen, vgl. Wilckens, U.: Das Evangelium des Johannes, 21ff.

⁵⁴ Folgende Ausführungen beziehen sich auf Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 19-36.

⁵⁵ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 20.

Vaters (Joh 1,14), der von jeher ‚bei Gott‘ war (V.1f); und daß ‚das Wort‘ Leben nicht nur gibt (Spr 8,35), sondern es selbst in sich hat, [...]“⁵⁶.

Das Verhältnis zwischen Gott und dem *Wort* wurde von Ewigkeit her von der Liebe des Vaters zu seinem Sohn bestimmt. Der Anfang des Sohnes ist der Anfang Gottes, ein Anfang in der Ewigkeit, nicht in der Zeit, weswegen das Johannesevangelium wie das Alte Testament mit „im Anfang“ beginnt.

Dieses Wort „war“ im Anfang selbst da, bevor etwas da war, das durch es ins Dasein gerufen worden ist. Es war „*bei Gott*“ – denn von Gottes Schöpferwort ist ja die Rede. Und so „war“ dieses Wort selbst „*Gott*“ – denn Gottes schöpferisches Wort ist ja das, was Gottes Sein wesenhaft bestimmt. Gott allein *ist* der, „der das, was nicht ist, ins Sein ruft“ (Röm 4,17). Ein Dasein Gottes ohne dieses Wort ist ebenso undenkbar wie ein Gott-Sein dieses Wortes, ohne daß es, von Gott unterschieden, „*bei Gott*“ ist.⁵⁷

Der Logos war bei Gott und war als dieser selbst Gott, so ist es möglich, von einem Gott zu sprechen, der sich selbst ganz in Jesus offenbart hat.

„Der Sinn liegt darin, daß der biblische Gott *Person* ist und *sich selbst* in seinem Sohn nur offenbaren kann, wenn dieser in seinem eigenen ‚Ich-Selbst‘ das ‚Ich-Selbst‘ Gottes vollauf repräsentiert.“⁵⁸

Das schöpferische Handeln Gottes vollzog sich durch den Logos, durch das schöpferische Wort Gottes, wodurch alles Geschaffene teil an der Schöpfungskraft des *Wortes* hat. Jesus läßt die Menschen, die an ihn als den vom Vater gesandten Sohn glauben, ewiges Leben haben. Durch die Teilhabe aller Wesen am Ur-Leben Gottes empfängt das menschliche Dasein Lebendigkeit und Sinnorientierung. Jeder Mensch wird vom Licht des *Wortes* erleuchtet, auch wenn es der Entscheidung eines jeden Menschen obliegt, sich auch diesem Licht entziehen zu können.

Das im Hymnus als Inkarnation des ewigen *Wortes* Bezeichnete stellt für Johannes die zentrale Erkenntnis des Glaubens dar, dass der Mensch Jesus Gottes Sohn ist, der als Licht in die Welt gekommen ist, um diese zu retten.

„Fleisch geworden ist Er *als* das Schöpfungswort des Anfangs; als der Fleischgewordene *ist* er Gott (vgl. V.18 mit V.1).“⁵⁹

⁵⁶ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 25.

⁵⁷ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 27.

⁵⁸ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 28.

⁵⁹ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 33.

Gleichzeitig ist der Mensch Jesus, der Gottes Wort lehrt, ganz Mensch, das christologische Dogma von Jesus Christus als Gott und Mensch stimmt mit der Aussage im Johannesprolog überein. Es gehört zum Wesen Gottes, dass er sich selbst mitteilt, von Ewigkeit her war der Logos bei Gott und dieses Verhältnis zwischen Gott und seinem Offenbarer wirkt nach außen, indem alles durch Gottes Wort geworden und durch dieses sein Dasein hat.

Im Namen Gottes hat sich Gott den Menschen verlässlich zugewandt und Gott ist er selbst, indem er sich so verhält, wie er es in diesem ausgesagt hat. Das Wesen Gottes als Selbstmitteilung ist in der Inkarnation des eigenen Sohnes zur Erfüllung gelangt, „die *Fülle* heilvoller Selbstzuwendung Gottes zu den Jüngern Jesu als seinen Kindern hat sich in der *ununterbrochenen Beständigkeit* der Erfahrung seiner Heilsgaben erwiesen.“⁶⁰

Die Heilsgaben des Namens Gottes, Gnade und Wahrheit, gibt es vollkommen nur in Jesus Christus, was in der Inkarnation des Wortes deutlich geworden ist.

5.1.2 Hinführung zu Ebners *Pneumatologie des Wortes*

In einer Tagebuchnotiz reformuliert Ebner den ersten Vers des Johannesprologs, was paradigmatisch für Ebners Gedanken über das Wort stehen bleiben kann:

„Im Anfang war das ‚Verhältnis des Ich zum Du‘ und das Verhältnis war bei Gott und Gott war das ‚Verhältnis des Ich zum Du‘.“⁶¹

Das Verhältnis des Ichs zum Du ist das Wesensmerkmal des Wortes. Das geistige Leben des Menschen hängt mit dem Wort, das göttlichen Ursprung hat, und dem Leben Jesu zusammen, was der Evangelist Johannes, der in Ebners Denken eine Schlüsselposition einnimmt, bereits erkannt hat. Im Anfang des geistigen Lebens des Menschen ist das Wort, das Wort, das im Anfang war.

Der mit dem Ausdruck „Wort“ übersetzte Logos muss somit auch wörtlich verstanden werden und nicht ausschließlich mit dem geistigen Leben Jesu identifiziert werden.

Gott schuf den Menschen durch das Wort, und die wahre Menschlichkeit des Menschen wird noch immer durch das Wort Gottes geschaffen bis ans Ende der Welt. Gott, der die Liebe ist, wurde in Jesus, der im Johannesevangelium das „Wort“ genannt wird, Mensch, um den Menschen der Gefahr seiner geistigen „Entwertung“ zu entreißen und ihm den Sinn seiner Existenz zu offenbaren. Denn nach nichts

⁶⁰ Wilckens, U.: Das Evangelium nach Johannes, 35.

⁶¹ Ebner, F.: Schriften I, 963 (Aphorismen 1931).

anderem ja fragt der Geist des Menschen in seiner Not als nach dem „Sinn des Lebens“.⁶²

Das Wort ist Prinzip des Seins, durch das Wort, das im Anfang bei Gott war und das Gott aktiv gebrauchte, ist alles geworden. Auch der Mensch wurde durch das Wort geschaffen, als das Wesen, das selbst das Wort hat, das Wort weist somit über ihn und seine Existenz in der Welt hinaus. Der Mensch hat in seinem Bewusstsein ein Verhältnis zu dem, der ihn schuf und in diesem hat er das Licht seines Lebens.

Das Wort nimmt im Denken Ebners unterschiedliche Bedeutungen an, die teilweise klar trennbar sind, teilweise miteinander verschmelzen und die unter anderem auch als Entfaltung des Johannesprologs angesehen werden können. Die Wichtigkeit, die Ebner dem Gedanken des Wortes beimisst, wird auch dadurch unterstrichen, dass dieser in seinen Werken an vielen Stellen mit unterschiedlicher Gewichtung und verschiedensten Implikationen auftaucht.

5.2 Das Wort und dessen Bedeutungen

Ausgehend von der von Ebner selbst zu denken gebenden Bestimmung, „daß dieses Ich und dieses Du uns eben **durch das Wort** und **in ihm** in seiner ‚Innerlichkeit‘ gegeben sind, [...] **als Wort**, das in der Konkretheit und Aktualität seines Ausgesprochenwerdens in der durch das Sprechen geschaffenen Situation seinen ‚Inhalt‘ und Realitätsgehalt ‚redupliziert‘“.⁶³, gliedern sich die folgenden Kapitel, in das Wort der Schöpfung, das Wort der Erlösung und das dem Menschen anvertraute Wort.

5.2.1 Wort der Schöpfung

Gott spricht zu Beginn das Schöpfungswort „Es werde“⁶⁴, wodurch das Sein als Ganzes entsteht und diesem Sinn zugesprochen wird. Auf das Schöpfungswort Gottes ist der Mensch das einzige Wesen, das Gott antwortet, das in Beziehung zu Gott tritt. Das Schöpfungswort erst ermöglicht die Sprache, durch welche sich das sprechende Geschöpf Gott zuwenden beziehungsweise sich von ihm abwenden kann.

⁶² Ebner, F.: Schriften I, 267.

⁶³ Ebner, F.: Schriften I, 81 – Hervorhebungen von der Verfasserin.

⁶⁴ Gen 1,1-2,4.

Dadurch, dass dem Menschen das Wort anvertraut ist, ist er Mensch. Gott selbst hat im Menschen die Möglichkeit geschaffen, mit ihm direkt in Beziehung zu treten, ihn direkt anzusprechen. Das Wort der Schöpfung impliziert somit sowohl den Schöpfungsruf Gottes als auch die Antwort des Menschen auf diesen Anruf.⁶⁵

Der letzte Sinn des Wortes von Gott aus ist nach Ebner die Erschaffung des geistigen Lebens im Menschen, vom Menschen aus ist es die Erschließung des Ichs dem Du gegenüber, also die Herstellung des Verhältnisses zu Gott.⁶⁶

Dass der Mensch „vom Wort angesprochen werden kann und ‚Sinn‘ hat für das Wort, und daß sich ihm der ‚Sinn‘ des Wortes offenbart: dadurch allein ist der Mensch erst Mensch. Das Wort hat ihn zum Menschen gemacht. Er wurde durch das Wort geschaffen.“⁶⁷

Für Ebner ist das Wort existenziell für das Sein des Menschen. Als der Mensch das erste Wort vernahm und selbst sein erstes Wort sprach, offenbarte sich ihm das Geheimnis des Lebens, das sich im Augenblick des Abfalls von Gott aber wieder verschloss. Von diesem Moment an, musste der Mensch die Sprache neu lernen und sich das Wort neu erschaffen, allerdings hatte er die Erinnerung an das erste Wort Gottes. Die wahre Erinnerung seines Ursprungs im Geist, in Gott, wird der Wortschöpfung zugesprochen. Am Anfang dieser Sprache steht das aus dem Wehschrei hervorgegangene Ich. Aus dem Wehschrei, dem Lebenszeichen des sich bedroht fühlenden Menschen, wird ein Wort, in dem der Mensch seine eigene Existenz aussagte:

„Ich bin und leide. Das war der Sinn des Urwortes.“⁶⁸

Der Mensch wurde sich im leidvollen Zustand des Abfalls von Gott seiner selbst und seines Worthabens bewusst, das Geistige in ihm suchte das Du und wurde so zum Wort. Das Geistige im Menschen suchte und rief zuerst Gott an und wandte sich dann erst durch das Wort an das Geistige, an das Du im anderen Menschen. Das am Anfang der Sprache liegende ‚Ich bin‘ war der erste Satz, auf den alle übrigen Worte und Sätze folgten.

Seines Worthabens bewusst werden konnte sich der Mensch allerdings nur deswegen, weil in ihm die geistige Möglichkeit zum Wort, im Unterschied zum Tier, angelegt war. Diese Aussage impliziert, dass sich das Geistige im Menschen nicht in und aus der Natur entwickelt hat, sondern, entgegen aller evolutionären Vorstellungen, das Geistige in den Menschen gelegt wurde, wobei das Wissen, ob sich der Mensch aus dem Affen entwickelte oder aus

⁶⁵ Vgl. Schleiermacher, Th.: Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist, 89.

⁶⁶ Ebner meint, Gottes Wille, dass kein Mensch geistig verloren gehe, sei uns im Leben und Wort Jesu geoffenbart worden. Jede andere Aussage über Gottes Willen wäre auch nach Ebner eine Vermessenheit. Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 157.

⁶⁷ Ebner, F.: Schriften I, 148.

⁶⁸ Ebner, F.: Schriften I, 164.

einem Lehmklotz erschaffen wurde, irrelevant ist.⁶⁹ In der durch das Wesen des Wortes ermöglichten tiefsten Erkenntnis kann der Mensch nach Ebner begreifen, dass das Geistige von Gott ist.

Das Wort vermittelt geistig zwischen dem Menschen und Gott, dem geistigen Grund seiner Existenz. Das Selbstbewusstsein, die Personalität in der Existenz des Menschen, ist identisch damit, dass der Mensch des Wortes fähig ist, dass er ein sprechendes und anzusprechendes Wesen ist, was eine Tatsache des Geistes und nicht der Natur ist.

„Das ‚Wort‘ schuf das Selbstbewußtsein und das geistige Leben des Menschen in seiner Realität.“⁷⁰

Das Selbstbewusstsein ist nicht die Selbstsetzung des Ich, sondern die durch das Wort gegebene Möglichkeit im Satz „Ich bin“ seine eigene Existenz im Bewusstsein seiner Beziehung zum Du auszusagen. Durch das Wort wurde das Bewusstsein des Menschen zum Bewusst-Sein.

5.2.2 Wort der Erlösung

Die Liebe Gottes, die den Menschen durch das Wort, in dem das Leben war, schuf, wurde, um ihn zu erlösen, im „Wort“ objektiv, das heißt hier sinnfällig historische Tatsache – in der Menschwerdung Gottes und im Wort des Evangeliums.⁷¹

Das in seinem Ursprung göttliche Wort ist im Leben und Wort Jesu geschichtlich geworden, Jesu historische Faktizität ist den Menschen in seinem Wort bestätigt. Die Worte Jesu waren in einer bestimmten Sprache gesprochen und menschliche Worte in sinnlicher Hinsicht. Darüber hinaus hat nach Jesu eigenem Zeugnis, Gott im menschlichen Leben Jesu unter uns gewohnt und das von ihm Gesprochene ist das Wort Gottes, das in die menschliche Sprache eingegangen ist. Im Leben und Wort Jesu waren die Realität des Geistes und die des Wortes vereint, was besonders an einer Stelle im Johannesevangelium verdeutlicht wird:

„Da sprachen sie zu ihm: Wer bist du? Jesus sprach zu ihnen: Durchaus das, was ich auch zu euch rede.“⁷²

Das Wort Jesu ist für Ebner die Offenbarung des geistigen Lebens in seiner Realität, das den Menschen zum Ernst des geistigen Lebens aufruft. Die Worte Christi sind die persönlichsten

⁶⁹ Vgl. Ebner, F.: Wort und Liebe, 148.

⁷⁰ Ebner, F.: Schriften I, 106.

⁷¹ Ebner, F.: Schriften I, 197.

⁷² Joh 8,25.

Worte, die jemals in der Welt gesprochen worden sind und sie sprechen jeden Menschen in der Individualität an, wodurch der Mensch zur Konkretion seiner Persönlichkeit kommen kann. In Christus ist das Wort in der Göttlichkeit seines Ursprungs. Jesu Leben und Wort fordert von jedem Menschen eine Entscheidung, für ihn oder gegen ihn, wie es auch im Evangelium heißt:

„Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich.“⁷³

Die Menschwerdung Gottes, die der Einsatz seiner Persönlichkeit im Leben dieser Welt und im Wort ist, fordert den Glauben und nur in diesem gewinnt der Mensch das richtige Verhältnis zu Christus, der für Ebner der einzig wahre Gegenstand des Glaubens ist.

Die Menschwerdung Gottes, die im Aufschrei Jesu am Kreuze *Eli Eli lama sabachthani* – diesem fürchterlichsten Schrei, der jemals in dieser Welt aus dem Munde eines lebenden Wesens kam und der die Erde erbeben machte – absolut geworden war, ist das größte Geheimnis im Geschehen der Welt, das niemals anders als im Glauben erfaßt werden kann.⁷⁴

Der Mensch, der die Menschwerdung Gottes ernst nimmt, muss durch die ganze Menschlichkeit Jesu hindurch, er darf nicht, diese überspringend, zu dessen Göttlichkeit übergehen, da er sich dadurch vom Leben Jesu entfernt und so die Gefahr naheliegt, dass sich sein Glaube, der keiner mehr ist, zur Annahme der Gottwerdung des Menschen verirrt.

Im wahren Glauben an den Mensch gewordenen Gott wurde dem Menschen der wahre Gegenstand zum das geistige Leben erweckenden Glauben gegeben und der Mensch beginnt sich selbst zu verstehen.

Durch Jesus wurde das Ich aus seiner Icheinsamkeit erlöst, durch das Wort hat er das Ich zum Du hingeführt und somit aus dem geistigen Tod ins Leben. Der Glaube ist Glaube an das Wort, er ist eine persönliche Entscheidung des Menschen für die Geistigkeit seiner Existenz.

Er, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, hat durch das Wort das Ich zum Du hingeführt, er hat uns vom geistigen Tod zum Leben auferweckt und den Weg zu Gott gewiesen.⁷⁵

⁷³ Mt 12,30.

⁷⁴ Ebner, F.: Schriften I, 298.

⁷⁵ Ebner, F.: Schriften I, 268.

Im Wort ist sowohl die Liebe als auch das Gericht, in der Liebe ist Erbarmen, die Vergebung der Sünden und somit die verheißene Erlösung, ohne den Glauben aber wird das Wort zum Gericht, da das Wort das Gesetz über den Menschen ist. Christus ist das Endziel des Gesetzes. Da in Christus und im Gebot der Liebe der Mensch die Wirklichkeit seines geistigen Lebens hat, wird das Gesetz überflüssig und der Mensch lebt von der Gnade. Die Gnade unseres geistigen Lebens „haben wir im Wort, das in der Göttlichkeit seines Ursprungs die Offenbarung Gottes ist, ‚den niemand je gesehen hat‘.“⁷⁶

Das Wort Jesu gab den Stummen die Sprache und den Tauben die Fähigkeit zu hören zurück. Im gesprochenen Wort hat dieses wahre geistige Aktualität.

Jenes Wort, durch das die Menschen aus ihrem Traum vom Geiste geweckt werden sollten; jenes Wort also, durch das das Wort an und für sich, weil es zur Realität des geistigen Lebens gehört, zu seinem eigentlichen Sinn kam und durch das, in der Göttlichkeit seiner Herkunft, der Mensch, wenn er es in sich aufnimmt und fruchtbar werden läßt, neugeschaffen und wiedergeboren wird zum wahren Leben im Geiste – es war ein gesprochenes Wort.⁷⁷

Kein Wort wurde von Jesus niedergeschrieben, seine Verkündigung erfolgte in der Unmittelbarkeit des gesprochenen Wortes. Auch wenn den nachfolgenden Generationen nur Teile überliefert worden sind, ist das an uns Weitergegebene entscheidend für die Orientierung und Rettung unseres geistigen Lebens. Die Menschen erinnern sich an das, was von Jesus gesprochen worden ist und können in ein Verhältnis zu ihm treten, das die Struktur einer Er-innerung hat, durch das der Mensch zur Inner-lichkeit seines Lebens findet. Vergessen werden darf nach Ebner nicht, dass es sich bei dem in unser Leben Tretenden um eine Gabe, ein Geschenk der Gnade handelt. Das innere Verhältnis des Individuums zur Gnade liegt in der Dankbarkeit.

Die rechte Dankbarkeit besteht in der Fähigkeit, alles, was wir von außen empfangen haben, was von außen in unser Leben fordernd eingetreten ist, in unserem Innern, in der Erinnerung – Erinnerung ist ein schönes, tiefes Wort – wachsen zu lassen.⁷⁸

⁷⁶ Ebner, F.: Schriften I, 405.

⁷⁷ Ebner, F.: Schriften I, 150.

⁷⁸ Ebner, F.: Wort und Liebe, 71.

Das Wort ist die wahre Innerlichkeit des Menschen, der Mensch tritt durch dieses aus der Einsamkeit in die Beziehung zu einem Du, in der ihm erst wirkliches geistiges Leben gegeben ist.

5.2.3 Das dem Menschen anvertraute Wort

In den Menschen wurde das Wort, die Fähigkeit zu sprechen und mit anderen Menschen in Beziehung zu treten, gelegt. Inmitten der Natur ist der Mensch das einzige Wesen, das ‚das Wort hat‘ und dem somit auch Verantwortung für dieses zukommt. Ebner stellt die Bedeutung, die das Wort für sein Denken einnimmt in einem Fragment folgendermaßen dar:

Den Umstand, daß der Mensch das Wort hat, daß er ein sprechendes Wesen ist, erachte ich als das bedeutsamste, ergründungswürdigste Moment in der ganzen menschlichen Existenz.⁷⁹

Das bedeutsamste Moment in der menschlichen Existenz ist das Wort für Ebner wohl auch deswegen, weil seiner Überzeugung nach, der Mensch des Wortes bedarf, um zu sein. Das Wort habend, kann sich der Mensch ausdrücken, er hat aber auch die Fähigkeit, das von anderen gesprochene Wort verstehend aufzunehmen. Alle Wahrheit des Seins findet sich nach Ebner im Wort, entfernt sich das Sein vom Wort, wird es somit unwahr. Dem Menschen ist das Wort anvertraut, wodurch ihm auch die Fähigkeiten des Sprechen-, Hören- und Wirkenkönnens zukommen.

Sprechenkönnen

In der Aktualität des Sprechens gewinnt die Sprache ihre Bedeutung. Würde nur die Möglichkeit des Sprechens im Menschen liegen, er diese aber nicht zur Realität seines Wesen machen, bliebe ungeklärt, warum der Mensch selbst sprechen möchte. Sprechen bedarf immer des Einsatzes der Persönlichkeit, im Akt des Sprechens teilt die sprechende Person etwas von sich selbst, etwas, das sie beschäftigt, sie betrifft, sie andere wissen lassen will, mit. Vor dem Wort ist der Mensch frei, er kann sich entscheiden, ob er die Wahrheit spricht, oder ob er, den Sinn des Wortes verfremdend und das Wort unsinnig machend, Lügen erzählt.

⁷⁹ Ebner, F.: Schriften II, 960 (Tagebucheintrag im Jahr 1921).

Sehr häufig wird nicht das rechte Wort, das der Liebe ausgesprochen, sondern Worte des Hasses, des Neides, der Menschenverachtung, woraus Unglück und Leid in der Welt entstehen. Falscher Gebrauch des Wortes ist Missbrauch des von Gott geschenkten Wortes, in welchem das Wort selbst seinen Sinn aufhebt. Die schwerste Verfehlung der Sprache ist die Lüge, zu der es zwar des Einsatzes der Persönlichkeit bedarf, zugleich aber wird diese preisgegeben, da der Mensch das in ihn gelegte Wort, das wesentlich seine Persönlichkeit prägt, verrät.

Der Einfall, eine künstliche Weltsprache zu entwickeln, die zu einer Vereinigung aller Menschen führen sollte, würde in einer geistigen und sprachlichen Verwirrung wie beim babylonischen Turmbau⁸⁰ und der Unfähigkeit zu beten enden.

Der Vergleich mit dem babylonischen Turmbau wird von Ebner wohl deswegen angeführt, weil dort der Mensch versucht, sein eigenes Wort zu ermächtigen und sich selbst einen Namen zu geben, der in keiner Relation zu seinem Schöpfer und dessen schöpferischem Wort steht. Der Turmbau, der deutlich die Abschließung vor dem wahren Du des Menschen zum Ausdruck bringt, zeugt davon, dass der Mensch die Macht über sich selbst wie die über die anderen Menschen an sich zu reißen und sich von jeder Abhängigkeit loszusagen versucht. Durch die Verwirrung der Sprachen wird von Gott dieser Machtanspruch, das eigene Ich absolut zu setzen, was allein in der Icheinsamkeit des Menschen fern von der Ich-Du-Beziehung ein Ziel sein kann, zerbrochen. Dagegen ermöglicht Gott in den unterschiedlichen Sprachen die schöpferische Pluralität des Wortes, wodurch der Mensch in seinem Herrschaftsanspruch über alle Menschen beschränkt wird und erkennt, dass es nicht möglich ist, sich selbst einen Namen zu geben. Eine Angewiesenheit des Menschen auf sein wahres Du, auf das Du Gottes, durch das die Menschen in ihrer Verschiedenheit vereint sind, wird somit verdeutlicht. Die menschliche Sprache hat nicht zum Ziel, alle Menschen zu vereinen, was die Gefahr der Absolutsetzung des Menschen und dessen Sprache in sich trägt, vielmehr findet das Wort in der Beziehung zum wahren Du, das alleine Einheit stiften kann, zu seinem Ursprung zurück. Es ist bereits ein Wort gegeben, das die Menschen geistig einigen soll, dieses ist das Wort Gottes, das das Gebot der Liebe ausspricht. Das Wort, das die Liebe spricht, ist ewig.

In jedem von dem Menschen in Wahrheit gesprochenen Wort ist etwas, das vom anderen nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden kann und das diesen zu einer persönlichen Entscheidung, zur Annahme oder zur Verwerfung des Gesagten auffordert. Gesprochenes will von einem anderen gehört und von diesem verstanden werden, eine Bewegung vom

⁸⁰ Vgl. Gen 11,1-9.

Sprechenden zum Hörenden, eine geistige Bewegung des Ichs zum Du, aber auch die seelische Bewegtheit der sprechenden Person wird im Sprechen ausgedrückt.

Je persönlicher ein Verhältnis zu einem Menschen ist, desto weniger wird über diesen mit einem anderen Menschen sachlich gesprochen werden können, da dadurch diese Person sowie das gemeinsame Verhältnis entpersönlicht werden würde.⁸¹ Die Worte beruhen wie das geistige Leben auf dem Ich-Du-Verhältnis, ein Sprechen über jemanden entzieht der Sprache ihre existenzielle Beziehungsbasis.⁸²

Das Wort setzt ein Verhältnis zwischen der ersten und zweiten grammatikalischen Person, es trägt sich zwischen dem Aussprechenden, Anzusprechenden und Angesprochenen zu.⁸³ Hierbei handelt es sich bei Ebner nicht bloß um eine Mitteilung, vielmehr um eine Mitteilung, in der sich einer dem anderen offenbart und gemeinsames Mit-sein setzt, zu dem jeder Betroffene seinen Teil beizutragen hat.

Indem sich ein Mensch dem anderen gegenüber öffnet und diesem seine Gedanken mitteilt, setzt der Sprechende sich selbst wie die eigene Wirklichkeit dem anderen aus. Erst in diesem Verhältnis zum anderen, durch die Sprache, ist das Ich „objektiv“ gegeben.⁸⁴ Das Wort als ereignendes Gespräch ist das Umfassende, durch das Ich und Du sind. Hier wird Ebners Gedanke in seiner Radikalität sichtbar: Um überhaupt sein zu können, bedarf der Mensch des anderen, bedarf der Mensch des Verhältnisses des Gesprächs, bedarf der Mensch des Wortes. Ohne das Verhältnis des Ichs und des Dus wird das Wort aber zum leeren Zeichen, zu einer *unlebendigen Abstraktion*⁸⁵. Das Wort und die Ich-Du-Beziehung stehen somit in einer gegenseitigen Abhängigkeit. Es liegt in der Freiheit eines jeden Menschen zu entscheiden, ob die eigenen Gedanken einem anderen Menschen anvertraut werden, oder ob er sie für sich behält. Ebner ist der Meinung, dass die Gedanken in der „*Einsamkeit des Gedachtwerdens*“ unruhig sind, da sie auf ein Verhältnis zu einem anderen angelegt sind. Die Gedanken kommen erst dann zur Ruhe, wenn sie zum Wort kommen und somit mitgeteilt werden.⁸⁶ Indem die Gedanken einem anderen Menschen kundgetan werden, werden sie redupliziert, da

⁸¹ Gerade bei Personen mit einer psychischen Krankheit muss aber oft mit Außenstehenden sachlich über diese gesprochen werden, was zwar Lieb- und Ehrfurchtslosigkeit beinhaltet, für den Fortgang und die Gestaltung der Beziehung aber oft vonnöten ist.

⁸² Persönliche Beziehung impliziert, dass kein in dieser Beziehung stehender Mensch von einem Dritten ersetzt werden kann, noch, dass dem Nächsten ein bestimmter Zweck oder eine Funktion zugesprochen werden darf. Bei jeder persönlichen Begegnung spielt die Leibhaftigkeit des Gegenübers eine wesentliche Rolle, auf die bei der Beschäftigung mit Fridolin Wiplinger noch näher einzugehen ist.

⁸³ Vgl. Aristoteles: Rhetorik, 1358a 37-39. Aristoteles sieht die Rede (den Logos) dreifach zusammengesetzt: „aus dem Redenden, aus dem worüber er redet und dem, den er anredet.“ Diese Sicht wird von Ebner nochmals überschritten.

⁸⁴ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 168.

⁸⁵ Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 275.

⁸⁶ Das Mitteilungsbedürfnis wird nach Ebner auch in der Verschriftlichung der Sprache deutlich, die verhindern soll, dass Gedanken vergessen werden.

sich auch ein anderer Mensch mit diesen auseinandersetzt, wodurch sie doppelt gedacht werden.

Die Wahrheit ist nach Ebner im Wort gegeben, deswegen kommt ein Gedanke in diesem zu seinem Ziel, alles Denken muss zum Wort hin und somit zu Gott, der der Geber des Wortes war und ist.

In der Wortwerdung der Gedanken aber sucht das Ich – in der Icheinsamkeit – sein Du. Die Vernunft sucht das Wort, also ihren Ursprung – denn sie ist vom Wort geschaffen worden. Sie sucht Gott, denn das Wort ist von Gott. Darin liegt das innere Leben der Gedanken, daß sie Gott suchen, und sie suchen ihn, indem sie zum Wort werden.⁸⁷

Das Wort verbindet das *Innen und Außen*, indem das *Innen des Lebens*, wie Gedanken, Gefühle, zum Wort wird, wird es offenbar, indem das *Außen des Erlebens* zum Wort wird, geht es in das *Innen des Lebens, in die geistige Ordnung des Seins* ein.⁸⁸ Denken und Wort lassen sich nicht trennen, der Gedanke entspringt im Wort und ist auf das Wort angewiesen. Ziel jedes Denkens ist es, zum Wort zu werden. Es entspricht dem Wesen des Wortes, „ein Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du zu sein“⁸⁹. Das ansprechende Wort setzt voraus, dass der Angesprochene auf dieses Wort antworten kann, was die Fähigkeit des Hörenkönnens impliziert.

Hörenkönnen

Sprache setzt einerseits Ich – als die geistige Möglichkeit, sprechende Person zu sein und das „Wort zu ergreifen“, sich auszusprechen und seine Existenz in dem Satz „Ich bin“ zu behaupten –, damit aber andererseits zugleich das Bewusstsein des Geistigen im andern in Hinsicht auf dessen „Ansprechbarkeit“ voraus.⁹⁰

Das Sein des Menschen wurde so angelegt, dass er angesprochen und ansprechbar ist, wodurch erst die Möglichkeit des Sich-selber-Aussprechens gegeben worden ist. Der sprechende Mensch ist darauf angewiesen, dass das von ihm gesprochene Wort einen

⁸⁷ Ebner, F.: Schriften I, 226.

⁸⁸ Vgl. Ebner, F.: Schriften II, 279.

⁸⁹ Ebner, F.: Schriften II, 274.

⁹⁰ Ebner, F.: Schriften I, 173.

Hörenden findet, der bereit ist, dieses aufzunehmen und zu verstehen. Dem lebendigen Akt des Hörens wohnt ein geistiges Moment inne, das in der klangschöpferischen Fantasie, im Bereich des Ästhetischen wie der Musik verharren, oder auf dem Weg zum Wort, das in den Wirklichkeitsbereich des Geistes führt, verwirklicht werden kann. Um des Wortes willen hört der Mensch, im Wort erfüllt sich nach Ebner die Fähigkeit des Menschen, zu hören.

Die Menschen, die gemeinsam das Wort haben, können sowohl aktiv als auch passiv - was nicht wertend verstanden werden darf - mit diesem umgehen. Aktiv im Akt des Sprechens, indem der Mensch etwas über sich selbst aussagt und seine Gedanken redupliziert, passiv, indem der Mensch als Angesprochener dazu bereit ist, das ihn Treffende zu hören und anzunehmen und sich in seinem Wesen und Sein be-treffen zu lassen. Neben dem Sprechenkönnen des Menschen spielt die passive Seite des Wort-habens des Menschen eine ebenso wesentliche, den Sprechakt in seiner Unmittelbarkeit und Aktualität konstituierende, Rolle. In der Passivität des Worthabens liegt der Sinn für die Aktivität des Sprechenden. Dem sprechenden Menschen wird der Sinn seines Redens eröffnet, indem das Wort auf einen Menschen trifft, der bereit und fähig ist, dieses aufzunehmen.

Der Sprechende nimmt an, dass der angesprochene Mensch „Sinn für das Wort“ hat. Der Angesprochene kann nicht gezwungen werden, das Gesprochene anzuhören, sondern es liegt in dessen Bereitschaft, die Worte aufzunehmen und auf diese zu antworten, Ver-antwortung für diese zu tragen.

Das gemeinsame Worthaben des Sprechenden und des Angesprochenen setzt diese miteinander in Beziehung, wobei sowohl der Aktive als auch der Passive das jeweils selbe Verhältnis vollziehen, das nur dadurch möglich ist, dass beide es in unterschiedlicher Weise bewirken.

Neben der Fähigkeit des Menschen, das Wort eines anderen Menschen zu hören und zu reduplizieren, spielt bei Ebner das Hören auf das Wort Gottes eine wesentliche Rolle, da in diesem der eigentliche, unüberbietbare Grund für die menschliche Sprache liegt.

Das ist der letzte Sinn der menschlichen Sprache überhaupt und auch der Vernunft, ihres geistigen Organs: daß sie das Wort Gottes in sich aufnimmt. Ohne das „Entgegenkommen Gottes“ aber wäre ihr das nicht möglich. Jedoch – nicht nur „Hörer“, sondern auch „Täter“ des Wortes, des Worts der göttlichen Liebe, sei der Mensch.⁹¹

⁹¹ Ebner, F.: Schriften I, 161.

Wirkenkönnen

Das geistige Leben des Menschen verwirklicht sich im Sprechen-, Hören-, und Wirkenkönnen. Das Sprechen- und Hörenkönnen findet seinen Ausdruck in der Tat des Menschen. „Wer aber den Nächsten liebt, der ist nicht ‚Hörer‘ bloß des Wortes, in dem wir die Gnade und die Wahrheit unseres Lebens haben, sondern auch sein ‚Täter‘.“⁹²

Dem Wort kommt eine gewisse Wirkkraft zu, Worte sollen nicht nur Worte bleiben, sondern in Tätigkeiten umgesetzt werden. Jeden Menschen, der erfüllt vom geistigen Leben ist, drängt es dazu, seiner Existenz Ausdruck zu verleihen, jede Wirklichkeit des Lebens will Wirkung im Leben zeigen, wobei die Wirk-samkeit nicht vom Menschen ausgeht. Wird das Wort im Leben des Menschen lebendig, dann beginnt es zu wirken. Am Nächsten hat jeder Mensch eine Aufgabe, für die er verantwortlich ist.

Gott ist uns, so könnte man sagen, nicht nur *geistig*, sondern auch *physisch* nahe: nahe in jedem und vor allem im nächstbesten Menschen, im *Nächsten*, in jedem, der da ein Leid zu tragen hat – und wer trüge keines? –, im Hungernden, im Kranken; in jedem, der einer Tat oder eines Wortes der Liebe bedürftig ist – und wer wäre es nicht? – Gott ist uns im Menschen nahe, den wir aus unsrer Icheinsamkeit heraustretend, zum wahren Du unsres Ichs machen, was selbstverständlich nicht heißt, ihn in seiner Menschlichkeit als Gott schlechthin ansehen. Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan, heißt es im Evangelium.⁹³

Dadurch gewinnt die Tat der Liebe am Nächsten die Dimension der Gottesliebe. Das Gottesverhältnis eines Menschen beginnt in seinem Verhalten den anderen Menschen gegenüber, ein Verhalten, das durchdrungen sein soll von Liebe.

⁹² Ebner, F.: Schriften I, 230.

⁹³ Ebner, F.: Schriften I, 268 – vgl. auch: Metz, J. B.: Memoria Passionis.

6. Die Liebe

Worin aber erschließt sich das Ich seinem Du? In der Liebe. Und darum ist die Liebe das wahre geistige Leben im Menschen, die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten, nach der Forderung des Evangeliums.⁹⁴

Die Liebe kann, grob gegliedert, in die Menschen- und die Gottesliebe geteilt werden, wobei jede auch einen wesentlichen Teil zur anderen beiträgt. Kausale Begründungen der einen für die andere Liebe beziehungsweise der Höherwertigkeit einer Liebe lassen einige Fragmente vermuten, die in ihren Aussagen aber äußerst widersprüchlich sind.⁹⁵ Die Suche nach Ursache und Wirkung ist zutiefst im Wesen des wissenschaftlichen Denkens, das Ebner scharf kritisiert, verankert. Von kausalen Zusammenhängen und Spekulationen über diese, die dem Anliegen Ebners nach Meinung der Verfasserin zuwider laufen würden, soll daher abgesehen und statt dessen die Wechselbeziehungen der miteinander eine untrennbare Einheit bildenden Gottes- und Nächstenliebe berücksichtigt werden.

Die wahre Liebe ist etwas Geistiges, ist der Ausdruck dafür, daß sich das Geistige im Menschen zu etwas Geistigem außer ihm in ein Verhältnis setzt, ist der Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du. Darum kann der Mensch nur dort wirklich lieben, wo sich sein Ich in ein Verhältnis zum Du bringt, d. h. der Mensch kann in geistigem Sinne nur einen andern Menschen lieben und Gott.⁹⁶

In der wahren Liebe realisiert sich das Verhältnis des Ichs zum Du, das angelegte Verhältnis des Menschen auf ein Du wird erfüllt und wahres Selbst-Sein wird verwirklicht. Wahre Liebe beinhaltet sowohl die Gottes- als auch die Menschenliebe. Die Gottes- und die Menschenliebe sind aufeinander angewiesen und Ebner scheint es unmöglich zu sein, dass nur ein Teil der Liebe vorhanden ist, da es sich bei ihnen um eine einzige Liebe handelt, was in folgendem Zitat Ebners verdeutlicht wird:

Das ist die Forderung des Christentums: daß der Mensch sein Verhältnis zum andern Menschen auf sein Gottesverhältnis gründe und dieses in jenem zum Ausdruck bringe.

⁹⁴ Ebner, F.: Schriften II, 490.

⁹⁵ Einige Interpreten wie J. Cullberg, G. Marcel, M. Buber und P. Kampits stellen bei Ebner die Gefahr fest, das menschliche Du zugunsten des göttlichen Du zu übergehen.

⁹⁶ Ebner, F.: Wort und Liebe, 152f.

Erst in der Erfüllung des göttlichen Gebots der Liebe findet er das wahre Du seines wahren Ichs. Er findet es in Gott und im andern Menschen und er findet Gott im andern Menschen.⁹⁷

Jeder Mensch wird geliebt, da die Liebe selbst den Menschen ihrer würdig macht, im Menschen selbst liegt die Möglichkeit, sich ihr zu verschließen. Die Freiheit ist ein Wesensmerkmal der Liebe. Durch die Freiheit des Verhältnisses kann dieses nicht abgeleitet beziehungsweise rational erklärt werden. Es ist von jemandem, der außerhalb des Verhältnisses steht, nicht zu begreifen, woraus folgt, dass es einem anderen auch nicht mitteilbar ist. Die Liebe, die ein Mensch erfährt, kann nur geglaubt, nie gewusst oder bewiesen werden. Sowie die Liebe die Forderung des Glaubens in sich birgt, ist auch der Glaube an die Liebe gebunden, indem in dieser sein eigentliches Ziel liegt, „der Glaube bahnt im Menschen den Weg zur Realität des geistigen Lebens, die Liebe aber ist diese Realität selber.“⁹⁸

Durch den Glauben wird das Ich in ein Verhältnis zum Du gesetzt, die Liebe macht diese Beziehung wirksam.

7. Das Gottesverhältnis

Bei der Beschäftigung mit Ebner ist es in jedem Bereich unmöglich, die Gottesbeziehung auszublenden, da sie für jede andere Beziehung konstitutiv ist, wie Bernhard Casper ausdrückt:

Das Verhältnis mit dem unendlichen Geheimnis ist die eigentliche Mitte des Ebnerschen Denkens: der Schlußstein der die Gewölbe zusammenhält, das Gebirge, das alle Landschaft bestimmt.⁹⁹

In diesem Kapitel soll gesondert auf diese für Ebner äußerst wichtige Beziehung eingegangen werden. Bewusst wird als Überschrift „Gottesverhältnis“ und nicht „Religion“ gewählt, da Ebner selbst in einem Aphorismus schreibt, dass das Wort „Gottesverhältnis“ nicht die

⁹⁷ Ebner, F.: Schriften I, 269.

⁹⁸ Ebner, F.: Schriften I, 235.

⁹⁹ Casper, B.: Das Dialogische Denken, 223.

Schwierigkeiten birgt, die das übliche Wort „Religion“ in sich trägt.¹⁰⁰ Denn wer würde um eines Gottesverhältnisses willen einen Krieg führen?

Wenn man von einem Menschen sagt, daß er Religion habe, so kann das nur in einem einzigen Sinn gemeint sein. Nämlich: daß seine Existenz in ihrem Bewußtsein von sich selbst ein Verhältnis zum Göttlichen als einer geistigen Realität ausdrückt.¹⁰¹

Über das Gottesverhältnis lässt sich nicht wie in einer verobjektivierenden Wissenschaft eine konkrete Aussage machen, noch kann ein Mensch zu einem bestimmten Gottesverhältnis gezwungen werden, da kein Mensch Einblick in das Innenleben eines anderen Menschen hat. Das Verhältnis kann nur in Freiheit bestehen, einerseits der Freiheit Gottes, die den Menschen anruft und der Freiheit des Menschen, die entscheiden kann, wie sie auf diesen Anruf Gottes antwortet.

Von jedem Menschen kann nur das eigene persönliche Gottesverhältnis erfahren und gelebt werden. Das eigene Verhältnis kann keinem anderen Menschen mitgeteilt werden, aber die Beziehung, in der der Mensch er selbst ist, kann dem anderen bezeugt werden, der sich entscheiden kann, ob er diesem Zeugnis glaubt.

Nur religiös, das heißt in seinem Gottesverhältnis, ist der Mensch überhaupt imstande, sich selbst zu verstehen, und auch in der einfachsten, scheinbar selbstverständlichsten und sich selbst klarsten Aussage des Satzes „Ich bin“ versteht er sich nur in diesem Verhältnis und durch es.¹⁰²

Nur im realen Gottesverhältnis kommt der Mensch zu seinem wahren Ich und der eigentliche Sinn des Satzes „Ich bin“ und die geistige Bedeutung des Existierens kann erfasst werden.

In Jesu Leben und Wort wurde das Wissen um das Verhältnis Gottes zu jedem einzelnen Menschen und der darin begründete Wille Gottes, dass kein Mensch geistig verloren gehe, offenbart. Ein Urteil über den Willen Gottes in der Welt darf sich der Mensch nicht anmaßen, da er es nicht wissen kann.

„Der Glaube ist Stillestehn des Denkens, Ruhen der Gedanken in Gott. [...] Das Warum verstumme, wenn Gott zum Menschen spricht.“¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Ebner, F.: Wort und Liebe, 200f.

¹⁰¹ Ebner, F.: Schriften I, 1022f (Fragment aus dem Jahre 1916).

¹⁰² Ebner, F.: Schriften I, 129.

¹⁰³ Ebner, F.: Schriften I, 156.

Gott will gehört werden, auch wenn seine Antwort die spekulativ denkende Metaphysik nicht befriedigt. Der wahrhaft gläubige Mensch weiß um die Unzulänglichkeit jedes philosophischen Standpunktes, was aber nicht bedeutet, philosophische Denkvorgänge bleiben zu lassen, vielmehr soll der denkende Mensch sich mit diesen „Träumen“ nicht geistig identifizieren. Die in den Seligpreisungen erwähnten „Armen im Geiste“¹⁰⁴ sind sich bewusst, dass metaphysische Spekulationen nicht ausreichen, sondern des Geistes bedürfen. Aus dieser Haltung des Glaubens entspringt die Demut, in der der Mensch sein geistiges Leben sowie seine Rettung Gott überlässt und auf die geistige Gegenwart Gottes vertraut. Es muss genug sein, um den uns in Jesus offenbarten Willen Gottes zu wissen, dass kein Mensch geistig verloren gehen soll. Jesus, als der Weg, die Wahrheit und das Leben¹⁰⁵, hat den Menschen vom geistigen Tod zum Leben auferweckt und uns den Weg zum uns nahen Gott, dem Gott der Lebendigen, gewiesen.

Der Glaube an Gott und an dessen Menschwerdung gehört untrennbar zusammen.

8. Das Gebet

Implizit schwingt die Notwendigkeit des Gebets, des personalen In-Beziehung-Tretens mit Gott, in allen bis jetzt genannten Bereichen mit, die Bedeutung des Gebets, die Ebner diesem zumisst, soll jedoch explizit entfaltet werden, da in diesem die verschiedenen Bedeutungen des Wortes von der Liebe durchdrungen und offen-sichtlich auf eine transzendente Ebene gehoben werden.

Im Leben des Menschen, der das auf ein Verhältnis zu Gott angelegte Geistige in sich trägt, wird die „Richtung nach oben“ zum Gebet: das Geistige in ihm, das Ich, sucht sein wahres Du. Daß er ein im Wort und Anruf seinen Ausdruck findendes Verhältnis zu Gott hat – [...] daß er das im Gebet Gott suchende und „alles Leben und in ihm sich selbst transzendierende Wesen“ ist – das macht ihn ja eigentlich erst zum Menschen.¹⁰⁶

Das Verhältnis des Anrufens Gottes ist das ursprünglich dem Menschen gegebene. Nicht von oder über Gott, sondern direkt zu Gott soll gesprochen werden.

¹⁰⁴ Vgl. Mt 5,3-12 (Seligpreisungen).

¹⁰⁵ Vgl. Joh 14,6.

¹⁰⁶ Ebner, F.: Schriften I, 252.

Wenn der Mensch es mit Gott zu tun hat, dann rede er nicht *von* ihm – denn das kann im Müßiggang des geistigen Lebens sein -, sondern *zu* ihm; zumindest im Innersten seines Herzens, bedenkend, daß Gott ihm zuhört und einmal Rechenschaft fordert über jedes unnütz gesprochene Wort (Matth. 12,36).¹⁰⁷

Wer über Gott spricht, hat nach Ebner in dem Moment des Sprechens kein persönliches Verhältnis zu Gott, indem er die Gegenwart Gottes übersehend, an Gott vorbeiredet. Ausgenommen werden diejenigen, die von Gott selbst dazu berufen sind, Gottes geistige Realität den Angesprochenen unmittelbar gegenwärtig zu machen. Der Glaube an Gott und an Jesus kann auch unausgesprochen im jeweiligen Leben und Wort des Menschen erkennbar sein. Ein persönliches Verhältnis hat Gott nur zum konkreten, einzelnen Menschen. Dieses Verhältnis kommt besonders in dem Gebet, das Jesus seinen Jüngern lehrt, dem „Vaterunser“, zum Ausdruck. Ebner, für den das Vaterunser eine wesentliche Stellung einnimmt, bittet: „Erfülle mich mit deinem Geist, daß ich das Gebet Jesu recht zu beten imstande bin.“¹⁰⁸

Wer das erste Wort dieses Gebets im rechten Sinn auszusprechen vermag, der hat sein eigenes Kreuz auf sich genommen, ist in die Nachfolge Jesu getreten und hat sich über die Erdbundenheit des Lebens gestellt. Das zweite Wort dieses Gebets weist den Menschen bereits wieder auf die Erde zurück. Im Wort „Vater“ wird deutlich, dass Gott kein fernstehender Demiurg ist, sondern dem Menschen liebevoll zugewandt ist und die Beziehung zu ihm ermöglicht. Dass neben der vertikalen Verbindung auch die horizontale eine wesentliche Rolle spielt, kommt im Wort „unser“ klar zum Ausdruck. Obwohl der Mensch als Einzelner vor Gott steht, soll er nicht in innerer Einsamkeit, sondern in dem Bewusstsein der Verbundenheit mit anderen Menschen zum gemeinsamen Vater sprechen.

Das Gebet erwächst zutiefst der Situation der menschlichen Existenz in der Welt. Sinn jedes Betens ist für Ebner,

erdbunden zum Himmel aufzuschauen. Und so entspricht auch jedes weitere Wort des Gebets bis zur letzten Bitte um die Erlösung von der Macht des Bösen der geistigen Situation der menschlichen Existenz in der Welt. Man muß in die „Tiefe seines Lebens“ hinabsteigen, um das Vaterunser im rechten Sinn zu beten, sich demütigend in seiner Erdbundenheit und Lebensenge – in die Tiefe hinab, aber mit dem „Blick nach oben“.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ebner, F.: Schriften I, 258.

¹⁰⁸ Ebner, F.: Schriften I, 916.

¹⁰⁹ Ebner, F.: Schriften I, 253.

Das Gebet impliziert nicht ausschließlich die Rede mit Gott, vielmehr soll das gesamte Leben des Menschen, die Form eines Gebets annehmen.

Durch Jesus sollten die Menschen längst wissen, daß es vor Gott nicht darauf ankommt, die Hände zum Gebet zu falten. Gewiß, auch Jesus sagt: Geh in deine Kammer und bete – wie er selbst „einsame“ Orte aufsuchte, um zu beten. Geh du aber auch wieder aus deiner Kammer hinaus und – *falt dein Leben zum Gebet!*¹¹⁰

Häufig war und ist dies nicht der Fall, sondern das Wort „Gott“ wird für eigene Zwecke missbraucht und blasphemisch an Stelle einer Idee gesetzt, die gottlose Werke nach sich zieht. Ist es den Menschen angesichts der vielen Gräueltaten, die im Namen Gottes geführt worden sind, noch möglich, von Gott als Gott zu sprechen, Gottes Namen auszusprechen und ihn mit Gott anzusprechen, oder sollte nicht vielmehr ein unbefleckter Name an dessen Stelle gesetzt werden?

Nach Ebner soll das Wort „Gott“ nur als Gebet ausgesprochen werden, jedes andere Reden über Gott kann nur in der Gottesferne geschehen.

Martin Buber bezieht in seinem Werk „Gottesfinsternis“ zur Frage, ob das Wort „Gott“ noch zumutbar ist, folgendermaßen Stellung:

Gewiß, sie zeichnen Fratzen und schreiben „Gott“ darunter; sie morden einander und sagen „in Gottes Namen“. Aber wenn aller Wahn und Trug zerfällt, wenn sie ihm gegenüberstehn im einsamsten Dunkel und nicht mehr „Er, Er“ sagen. Sondern „Du, du“ seufzen, „Du“ schreien, sie alle das Eine, und wenn sie dann hinzufügen „Gott“, ist es nicht der wirkliche Gott, den sie alle anrufen, der Eine Lebendige, der Gott der Menschenkinder?! Ist nicht er es, der sie *hört*? Der sie – *erhört*? Und ist nicht eben dadurch das Wort „Gott“, das Wort des Anrufs, das zum *Namen* gewordene Wort, in allen Menschengesprächen geweiht für alle Zeiten? [...] Wir können das Wort „Gott“ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über eine Stunde großer Sorge.¹¹¹

¹¹⁰ Ebner, F.: Schriften I, 1001 (Aphorismen 1931).

¹¹¹ Buber, M.: Gottesfinsternis, 13f.

9. Sinn des Lebens

„Der Mensch wird mit der Frage nach dem Sinn des Lebens geboren.“¹¹²

Die Suche nach dem Sinn des Lebens ist für Ebner ein Hinweis auf die Geistigkeit seiner Existenz.¹¹³ Die Bedeutung der individuellen Existenz zu erfassen ist subjektive, eigene Angelegenheit des Individuums selbst.

Ebner fand auf die Sinnfrage folgende Antwort:

„Sinn des heutigen Tages, wie aller Tage meines Lebens: der 31. Psalm.“¹¹⁴

Der Beginn des 31. Psalms lautet folgendermaßen:

²Bei dir, Herr, habe ich mich geborgen;
Lass mich niemals zuschanden werden;
errette mich in deiner Gerechtigkeit!
³Neige zu dir mein Ohr, eilends errette mich!
Sei mir ein Fels der Zuflucht, ein unzugängliches Haus, mich zu retten!
⁴Denn mein Fels und meine Festung bist du;
und um deines Namens willen führe mich und leite mich.
⁵Ziehe mich aus dem Netz, dass sie mir heimlich gelegt haben;
denn du bist mein Schutz.
⁶In deine Hand befehle ich meinen Geist.
Du hast mich erlöst, Herr,
du Gott der Treue!¹¹⁵

Darin kommt deutlich zum Ausdruck, dass die wahre Bedeutung der menschlichen Existenz im Verhältnis des Menschen zum Göttlichen liegt. Dieses Verhältnis genügt sich selbst aber nicht, sondern findet im Umgang mit den anderen Menschen seinen ihm gemäßen Ausdruck, diese Beziehung zieht existenzielle Umsetzung nach sich. Im Verhalten und in den Gedanken des Menschen, drückt sich die zu Grunde liegende Beziehung des Menschen mit Gott aus.

Das ist der eigentliche Sinn alles Lebens und Denkens im Menschen: daß es sich selbst durchsichtig werde, so durchsichtig, daß es Gott durchscheinen läßt. Daß der Mensch

¹¹² Ebner, F.: Wort und Liebe, 65.

¹¹³ Vgl. hierzu auch die Sicht Viktor Frankls, der seine Gedanken auf drei Säulen stützt, auf die Freiheit des Willens, auf den Willen zum Sinn und auf den Sinn des Lebens.

¹¹⁴ Ebner, F.: Schriften II, 969 (Tagebucheintrag vom 2. November 1921).

¹¹⁵ Ps 31,1-6.

im Licht des Wortes sich bewußt werde, ein *Kind Gottes* zu sein – Gottes, der die Liebe ist.¹¹⁶

10. Über das Wort und die Liebe zur Existenz des Selbst-Seins

Die, nach der Meinung Ebners, für das Selbst-Sein existenziellen Gedanken wurden bereits dargestellt, Aufgabe dieses Kapitels ist es, die genannten Gedanken zusammenzuführen, so dass ein Überblick über die Voraussetzungen zur Existenz des Selbst-Seins gegeben ist.

Was versteht Ebner unter Existenz des Selbst-Seins?

„Eine Existenz ist das an und für sich Gegebene.“¹¹⁷

Die Existenz ist eine Gabe an jeden einzelnen Menschen, unsere Herkunft weist somit über uns auf den Gebenden hinaus. Vom Grund seiner Existenz aus, die Ganzheit seines Wesens eingeschlossen, ist der Mensch auf ein Geistiges außer ihm angelegt. Durch dieses Verhältnis und in diesem Verhältnis existieren wir, ist uns Sein und Leben gegeben.

Man wird das Wesen des Menschen niemals verstehen, wenn man diesen so überaus wichtigen Umstand außer acht läßt. Mensch sein heißt von allem Anfang an und vom Grund seiner Existenz aus in Beziehung zum Geist existieren, zum Geist außer ihm, und das ist Gott.¹¹⁸

Der Mensch existiert nach Ebner durch Gottes Wort und Geist und führt auf diesen zugewandt sein Leben. Das Verhältnis zum Du ist die Voraussetzung für das Selbst-Sein des Menschen. Das Leben stellt Forderungen und Fragen an den Menschen und lässt ihm Raum und Zeit, auf diese zu antworten und somit seinem Leben Sinn zu geben. Das Leben ist das einzige Gut des Menschen. In einer Umwandlung des Kategorischen Imperativs Kants kann mit Ebner gesagt werden:

„Die letzte Notwendigkeit des Lebens liegt doch immer in der unerbittlichen Forderung: Sei!“¹¹⁹

Was dieses Sein beinhaltet, kann im Letzten nicht aufgeklärt werden. Der Imperativ „Sei!“ stellt eine direkte Forderung an jeden einzelnen Menschen. Der Mensch soll sein, er soll nicht bloß da-sein, sondern er soll leben, er soll Selbst-Sein. Dieses Sein bedeutet nichts Statisches,

¹¹⁶ Ebner, F.: Schriften I, 1050f.

¹¹⁷ Ebner, F.: Schriften I, 834.

¹¹⁸ Ebner, F.: Schriften I, 175.

¹¹⁹ Ebner, F.: Schriften II, 66.

vielmehr obliegt es dem Menschen, sein Selbst zu verwirklichen und ständig im schöpferischen Tun über dieses Selbst hinauszuwachsen. Sein Selbst kann niemals gehabt werden, sondern Selbst kann der Mensch nur sein. Selbst kann als Geist verstanden werden. Wo sich zwischen dem Ich und dem Du etwas zuträgt, dort ist der Geist, dort ist das Selbst. Ein Geistiges, die lebendige Beziehung des Ichs zum Du bildet den Kern des Selbst-Seins des Menschen. Verschließt sich der Mensch der Zweisamkeit verfehlt er nach Ebner sein tiefstes Selbst-Sein. Erst in der Relation zu Gott wird der Mensch Selbst, allerdings liegt die Entscheidung für dieses zum anderen bezogenen Sein in der Freiheit des Menschen. Es handelt sich um kein in sich abgeschlossenes Sein, sondern um ein Sein, das auf den anderen hingeeordnet ist, bezogen auf das Du, demgegenüber aufgeschlossen er erst Selbst wird. Wort als *objektives Vehikel*, Liebe als *subjektives Vehikel* realisieren das Verhältnis des Ichs zum Du und ermöglichen somit die geistige Realität des Lebens.

Zwei ineinander verflochtene Wege führen den Menschen als zum Du sich beziehendes Ich zur Erfüllung seiner Existenz, und auf beiden erschließt sich ihm diese seine existenzielle Ich-Du-Bezogenheit: im *Wort* und in der *Liebe*. Denn beide schlagen die Brücke, die die Isolierung überwindet, und in beiden teilt sich dem menschlichen Ich und Du mit, was der Mensch ist, beide zeigen ihm sein wesenhaftes Transzendieren.¹²⁰

Das Wort hat Bezug zur Realität, insbesondere zu den geistigen Realitäten von Ich und Du. Es ist Gnade, dass dem Menschen das Wort gegeben ist und dass er es hat. Sein und Wort stehen für Ebner in einem untrennbaren Zusammenhang, deutlich wird dies insbesondere in einer stichwortartigen Aufzeichnung:

„Daß alles Sein Gnade ist – daß alle Gnade des Seins im Wort ist – daß der Mensch vom Wort lebt – daß alles, was ist durch das Wort ist – – –“¹²¹

Das objektiv gegebene Wort weist über sich hinaus auf den Schöpfer. Durch das Wort ergänzt der Mensch nicht sein Sein, sondern das Wort hat göttlichen Ursprung, ist Hervorbringung des Seins selbst. Das Wesen des Wortes ist es, einem anderen etwas mitzuteilen, mit einem anderen in Beziehung zu treten, im Wort wird die von Gott ermöglichte Beziehung objektiv fassbar. Das Wort ist konstitutiv für jede Beziehung, in der ein Mensch sich dem anderen hingibt und das Selbstsein aus dem gemeinsamen Mitsein gewonnen wird. Jeder Mensch steht in einem Sprachhorizont, der nicht aus dem Menschen kommt, sondern diesem von Gott

¹²⁰ Steinbüchel, Th.: Der Umbruch des Denkens, 134.

¹²¹ Ebner, F.: Schriften II, 301.

gegeben wird. In der Sprache erkennt Ebner, dass der Mensch einerseits diese nicht aus sich selbst hervorgebracht hat und andererseits, dass der Mensch auf Beziehung mit anderen Menschen und mit Gott angelegt ist. Worte machen das reale Wesen des Menschen in seiner Existenz zwischen Ich und Du offenbar. Das rechte Wort ist immer eines, das die Liebe spricht.

Wie im Wort realisiert sich in der Liebe das Verhältnis des Ichs zum Du, Wort und Liebe sind im Grunde ihres Wesens und Gegebenseins dasselbe. Das Ich existiert im Wort und in der Liebe wirklich als Realität des geistigen Lebens. Wort und Liebe werden als *Vehikel* beschrieben, was verdeutlicht, dass zwischen Ich und Du das geistige Leben des Menschen, das wahre Selbst-Sein des Menschen ermöglicht wird.

Das Wort und die Liebe ermöglichen die Beziehung zwischen dem Ich und dem Du, was nach Ebner die Voraussetzung zur Existenz des Selbst-Seins darstellt.

Diese Beziehung des Ichs zum Du gelangt an eine Grenze, an die Grenze des Todes, die in der wahrhaften Liebe stets mitgedacht werden muss: „Liebe, bis der Tod uns scheidet.“ Hinter dieser Grenze ist es nicht möglich, die Beziehung in der den Menschen bekannten, leibhaftigen Form fortzusetzen und hinter der es fraglich ist, wie sich diese Beziehung weiter gestaltet. Die Grenze, an die jede Beziehung gelangt, kann und darf nicht ausgeblendet werden, sondern muss in der Beziehung zweier Menschen zueinander mitbedacht werden. Ebners Auseinandersetzung mit dem Tod klingt in einigen seiner Fragmente an, wie auch in dem aus dem Jahr 1916:

Der Tod ist es, der – wie er dem Menschen, seine ganze Existenz bis in ihre Wurzel hinab durchdringend, zum Bewußtsein kommt – den Sinn des Lebens fraglich macht und aber auch gerade dadurch die tiefste Besinnung des Menschen auf sich selbst und die Bedeutung seines Daseins ermöglicht. Die Frage nach dem Sinn des Lebens gebiert zugleich auch die Frage nach der Bedeutung des Todes für die individuelle Existenz.¹²²

In diesem Fragment ist ersichtlich, dass Ebner die Bedeutung des Todes für die eigene Existenz erkennt und berücksichtigt. Allerdings kreisen die meisten seiner den Tod betreffenden Gedanken um den eigenen Tod und der Tod des anderen scheint in seinem Denken keinen breiten Raum einzunehmen. Durch das Bedenken des Todes des geliebten

¹²² Ebner, F.: Schriften I, 1031f.

Menschen, das im Werk Fridolin Wiplingers eine zentrale Stellung einnimmt, können jedoch die Überlegungen Ferdinand Ebners ergänzt werden. Die bisher dem Menschen selbstverständliche Gegebenheit des Wortes, das auf den anderen, sein geliebtes Du, hin angelegt ist, verliert durch den Tod der geliebten Person die vorher gegebene Bedeutung. In der gemeinsamen Sprache erfuhr der geliebte Mensch das Mit-Sein und aus diesem sein Selbst-Sein. Im Verlust der bisherigen Sprache stellt sich somit die Frage nach dem gemeinsamen Mit-Sein und damit in unmittelbarem Zusammenhang stehend, die Frage nach dem eigenen Selbst-Sein.

Der Tod setzt somit alle bisher gesprochenen Worte und jede empfundene Liebe, die für das Selbst-Sein des Menschen bestimmend waren, einer radikalen Bedrohung aus und es stellt sich im Tod des geliebten Menschen die Frage nach dem Sinn der Worte, der Liebe und dem eigenen Selbst. Der Tod ist von unmittelbarem existenziellen Interesse und darf nicht ausgeblendet werden, wenn nicht alles bisher mit Ebner Gesagte der Nichtigkeit anheim fallen soll. Im zweiten Teil dieser Arbeit ist somit mit Fridolin Wiplinger eine Auseinandersetzung mit dem alles in Frage stellenden und in Gefahr bringenden Tod, der den Menschen in seinem Selbst-Sein be-trifft, notwendig. „Denn stark wie der Tod ist die Liebe [...]“¹²³ Der Tod als Macht neben der Liebe darf somit nicht ausgeblendet werden, sondern er muss in jeder Beziehung mitbedacht werden, weswegen dem Tod, insbesondere dem Tod des geliebten Dus, *nachge-fragt* wird.

¹²³ Hld 8,6b.

II. Fridolin Wiplinger und die ursprüngliche Erfahrung des Todes

1. Fridolin Wiplingers Biographie

Fridolin Wiplinger wurde am 17.1.1932 in Haslach an der Mühl in Oberösterreich geboren und studierte nach dem Besuch des Petrinums in Linz Philosophie, Pädagogik, Geschichte und Germanistik in Wien, Freiburg und Berlin. Seine Dissertation schrieb er zum Thema „Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers“¹²⁴. Seit 1964 arbeitete er als Assistent am II. Philosophischen Institut der Universität Wien und habilitierte sich 1969 mit der Arbeit „Physis u. Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles“, die mit dem Kardinal Innitzer-Preis ausgezeichnet wurde. Die Auseinandersetzung mit diesen beiden Philosophen ist auch in seinem 1970 erschienenen Buch „Der personal verstandene Tod“, das in dieser Arbeit im Zentrum der Auseinandersetzung mit Wiplinger stehen soll, erkennbar.

Wiplinger veröffentlichte mehrere Aufsätze, wobei seine wichtigsten Themenkreise das Problem einer personal-dialogischen Ontologie, die Phänomenologie des Fragens und das Wesen der Sprache sind.

Am 1. Jänner 1973 wurde er zum ordentlichen Professor für Philosophie und Vorstand des II. Philosophischen Instituts in Wien ernannt, drei Monate darauf starb er am 4.2.1973 mit 41 Jahren an einem Herzinfarkt und hinterließ seine Frau mit drei Kindern. Bei seinem letzten Gespräch mit Heidegger soll Wiplinger zu diesem gesagt haben, dass „er noch nicht durch sei“, was zeigt, dass sein Werk fragmentarisch geblieben ist, wenn auch das Wesentliche in diesem bereits enthalten ist.

¹²⁴ Wiplinger, F.: Wahrheit und Geschichtlichkeit (Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers), Dissertation Wien 1959.

2. Einleitung in Wiplingers Denken

Heidegger schreibt, dass Wiplinger sein eigentliches Ansehen darin gesehen habe, das philosophische Denken in den Dienst des christlichen Glaubens zu stellen,¹²⁵ was sich auch darin zeigt, dass Wiplinger am philosophischen Denken festhält, den Geheimnischarakter des Glaubens aber nicht antastet. Wiplinger erklärt dieses Schweigen über Gott in einem seiner Aufsätze mit einem Zitat Heideggers:

Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie, aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.¹²⁶

Er war der Überzeugung, dass der legitime Zugang zum Weg des Glaubens mit dem ontologischen gegeben ist.

Der Weg in die Dimension des Glaubens müßte aus der Einsamkeit und Du-Verlassenheit des im Monolog des eigenen Denkens befangenen, seinsvergessenen Menschen hinausführen, ontologisch vermittelt werden und fast gewaltsam aus der schwebenden Unbestimmtheit in ein Verstehen des Gegenüber als personal-dialogisches überführt werden.¹²⁷

Wiplinger ist in seinem Denken bemüht, das Verhältnis von Denken und Sein als dialogisches zu verstehen und zu vollziehen.¹²⁸ Das Zentrum des Philosophierens sieht er im dialogischen Logos.

Das tiefste Wesen des Denkens sieht er im erfahrenen dialogischen Denken, bei dem es sich nicht mehr um ein Denken im Sinne der bisherigen Metaphysik handelt. Der Dialog von Denken und Sein ist nach Wiplinger der Ursprung der Philosophie selbst. Ein Austrag des ursprünglichen Dialogs von Denken und Sein ist die Frage und die durch sie ausgelösten

¹²⁵ Vgl. Kijowski, R.: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie, 127.

¹²⁶ Heidegger, M.: Identität und Differenz, 51. Vgl. Wiplinger, F.: Die Gottesfrage in der Metaphysik des Aristoteles. In: Wissenschaft und Weltbild 1962, 350.

¹²⁷ Kijowski, R.: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie, 127.

¹²⁸ Auf die Einheit von Denken und Sein kann in dieser Arbeit leider nicht näher eingegangen werden. Für eine nähere Auseinandersetzung, vgl. Kijowski, R.: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie, 120-127.

Gespräche. Wiplingers eigene Denkerfahrung könnte als radikale Fraglichkeit verstanden werden.¹²⁹

Entscheidende Impulse für seinen Denkweg erhält Wiplinger von Heidegger, den er als den „vielleicht einzig wahren Revolutionär des letzten Jahrhunderts“¹³⁰ sieht. Wiplingers Terminologie ist teilweise von der Heideggers geprägt – Begriffe wie Dasein, Mitsein, Für-einander-da-sein werden bei beiden Denkern verwendet. Heideggers Ausgang von der Zeitlichkeit unseres sterblichen Daseins wird von Wiplinger Ernst genommen. Er versucht, die Zeitlichkeit aus der Erfahrung des Todes als Sein zum Ende, allerdings im personalen Selbst-sein als Mit-sein zu denken. Wie Ebner setzt er an der personal-dialogischen Erfahrung an und ist der Überzeugung, dass sich der Mensch erst von einem konkreten Du her erfährt und durch dieses erst ist. Einen Ansatzpunkt für die Todeserfahrung als personal-dialogische Todeserfahrung findet Wiplinger bei Augustinus in seinen *Confessiones*, in denen dieser sein Erleben des Todes seines Freundes und seiner Mutter schildert.¹³¹

Wiplinger setzt sich auch mit dem Ansatz von Gabriel Marcel auseinander, der neben ihm als Vertreter der interpersonalen Todeserfahrung gilt, von Wiplinger oft anerkennend erwähnt wird und sich Parallelen in ihrem Denken finden lassen.¹³²

Bevor näher auf Wiplingers Gedanken in seinem Buch „Der personal verstandene Tod“ eingegangen wird, müssen die Voraussetzungen der Philosophie Wiplingers geklärt werden. Was versteht Wiplinger unter Philosophie?

Auch bezüglich des Verständnisses der Metaphysik hat Wiplinger von Heidegger einen Denkanstoß erhalten. Dieser denkt ein Überwinden der Metaphysik. Echte Metaphysik gibt es seiner Meinung nach nicht mehr, um Metaphysik vor dem Verschwinden zu bewahren, soll diese verwandelt und in das neue Denken aufgenommen werden, um so weiterzuleben. Dazu ist es notwendig, auf den Grund der Metaphysik zurückzugehen, das in ihr Wesentliche zu erheben und dieses in verwandelter Form aufzunehmen. Heidegger intendiert ein Denken, das das Sein selbst auf seine Wahrheit hin befragt. „Wahrheit des Seins“ bedeutet sowohl das Sein in seiner Offenheit als auch in seiner Verborgenheit. Dabei stellt sich ihm die Frage, woher diese Wahrheit des Seins erfasst werden kann. Innerhalb des bisherigen

¹²⁹ Kijowski, R.: Hinweis auf Überwindung der Metaphysik, 82.

¹³⁰ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 87.

¹³¹ Auf die Schilderungen Augustinus wird im Kap. II.6 „Die personale als ursprüngliche Todeserfahrung bei Augustinus“ näher eingegangen.

¹³² Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Denken Marcells und Wiplingers können im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden.

metaphysischen Denkens scheint für Heidegger diese Frage nicht beantwortbar. Das intendierte Sein als Offenheit und Verborgenheit enthüllt sich niemals vollkommen, sondern es bleibt das Wissen um das eine Geschichte ermöglichende Unfassbare. Wiplinger ist von Heideggers Idee eines Endes der Metaphysik, das das Denken bestimmt, wesentlich beeinflusst. Auch stimmt er mit Heidegger überein, dass sich die Vollendung der Metaphysik im deutschen Idealismus vollzogen habe und dass ihre Verendung angebrochen ist, die durch ein nichtmetaphysisches Denken abgelöst werden wird. Heidegger versteht das zukünftige Denken als ein Denken des Seins selbst im Unterschied zum bisherigen Denken des Seienden als Seiendes. Die Seinsvergessenheit war nach Heidegger ein Charakteristikum der bisherigen Philosophie und wird von ihm als Geschick angedeutet, weswegen man auf eine Seinsoffenbarung warten können soll. Auch Wiplinger hat die Intention wie Heidegger, das Zeitalter als das der Verendung der Metaphysik aufzuweisen, allerdings sieht er die Motivation dazu nicht in einem Geschick, sondern in einer ursprünglichen Erfahrung, deren Verstehen und Auslegen von der Sache selbst die Notwendigkeit eines Endes der Metaphysik in ihrem bisherigen Verständnis nahe legt. Um die Metaphysik, die nach Wiplinger das gesamte Zeitalter prägt, zu verstehen, ist ein Rückgang zu deren Grundfrage, aus der alle weiteren Fragen entsprungen sind, notwendig. Eine Überwindung der Metaphysik setzt somit bei ihr selbst an, bei der Thematisierung der Fragen, die die Metaphysik zwar bestimmen, die diese aber nicht bedacht hat. Hinter diese Fragen zurückgehend wird nach der diesen Fragen zu Grunde liegenden Erfahrung gefragt. Am Ende der Metaphysik ist die eigene ursprüngliche Erfahrung die eines Fragens nach den Fragen geworden.¹³³ Die Frage-Erfahrung als eigentliche Grunderfahrung unseres Zeitalters ist dadurch möglich geworden, dass die Grunderfahrung der Metaphysik fragwürdig geworden ist. Philosophie verwandelt sich in ein fragendes Denken. Fragen der Metaphysik werden befragt, auch diese, die vorher als fraglos anerkannt wurden. Deren Fragen kann sich nichts entziehen, Philosophie wird somit als *Erfahrung radikaler, totaler und unendlicher Fraglichkeit* gedeutet.¹³⁴ Wiplinger schreibt über sein Verständnis der Philosophie in seinem Werk „Der personal verstandene Tod“ Folgendes:

Philosophie ist eigentlich nur, d.h. sie geschieht nur als und im Philosophieren. [...] Darum ist sie schon eher – vielleicht sogar wesensnotwendig - auch ein Nach-fragen und Nach-denken der Fragen und Gedanken großer Denker, [...]. Doch eben die solcherart interpretierten Gedanken der Philosophen bzw. deren Aussagen in ihren

¹³³ Vgl. Wiplinger, F.: Metaphysik, 298.

¹³⁴ Vgl. Kijowski, R.: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie, 75-84.

Werken sind nur aus den für ihr Denken leitenden Fragen zu verstehen, die ihrerseits stets aus ganz bestimmten Grunderfahrungen kommen, [...].¹³⁵

Auch hier wird deutlich, dass ein Rückgang auf die die Philosophie initiiierenden Fragen für eine Philosophie existenziell ist. Erst im Fragen der Fragen der Philosophen ist Philosophie gegenwärtig. Die Philosophie sucht nach Fragen und versucht sich den aufbrechenden Fragen denkend zu stellen. Philosophie ist somit ein fragendes Denken im Horizont der Wahrheit.¹³⁶ Es darf keine Frage mit der Rechtfertigung übergangen werden, dass deren Lösung schon gefunden worden ist. Es gibt für Wiplinger keine Überlieferung von Fragen und Antworten, die frag-los als Tradition übernommen werden darf.¹³⁷ Die Fragen bestimmen somit Wiplingers Denken. In der Philosophie erfolgt ein Rückgang auf die ursprüngliche Erfahrung und auf die Fragen, die aus dieser aufbrechen. Philosophieren geschehe als phänomenologische Analyse ursprünglicher Erfahrung.¹³⁸ Jede andere Philosophie, der es um ein Auswendiglernen von Meinungen bestimmter Philosophen beziehungsweise das nicht hinterfragte Anwenden von Kategorien geht, ist keine wahre Philosophie. Um Einblick in die Phänomenologie des Fragens zu gewinnen, die nach Wiplinger bestimmend für das Selbstsein des Menschen ist, muss vorerst geklärt werden, was er unter der ursprünglichen Erfahrung versteht.

3. Das Betroffen-Sein durch die ursprüngliche Erfahrung

Der Mensch ist durch die ursprüngliche Erfahrung be-troffen, be-troffen in seinem Selbstsein, Welt- und Seinsverständnis, die durch diese in Frage gestellt werden. Das In-Frage-Stellen des eigenen Selbst durch die ursprüngliche Erfahrung bringt mit sich, dass das Ich Veränderungen unterliegt und um die Existenz des Selbst-Seins ringen muss.

¹³⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 12f.

¹³⁶ Vgl. Wiplinger, F.: Wahrheit und Geschichtlichkeit, 13.

¹³⁷ Vgl. Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 502.

¹³⁸ Es stellt sich die Frage, inwieweit in dem von Wiplinger gewählten phänomenologischen Ansatz der Abwesenheit eines Phänomens, der Leere, genug Raum und Bedeutung eingeräumt wird. Dieser Anfrage kann in dieser Diplomarbeit leider nicht näher nachgegangen werden.

3.1 Ursprüngliche Erfahrung¹³⁹

Eine Definition hebt bestimmte Wesensmerkmale hervor, während andere ausgeschlossen bleiben, weswegen die ursprüngliche Erfahrung nicht definiert werden soll. Außerdem setzt eine Definition eine Abstraktion des von ihr zu bestimmen versuchten Gegenstandes voraus, was dem Wesen der ursprünglichen Erfahrung, die nicht allgemein bestimmt werden kann, zuwider laufen würde, weswegen im Folgenden ausschließlich eine Deskription der ursprünglichen Erfahrung erfolgt. Es kann keine Theorie der Erfahrung erstellt werden, da die ursprüngliche Erfahrung als ständige Verwandlung das menschliche Leben selbst ist. Ein Wissen von der ursprünglichen Erfahrung ist somit nicht möglich. Es ist nicht möglich, sich über die ursprüngliche Erfahrung zu stellen und diese kritisch zu reflektieren. Ausschließlich eine Rückbesinnung auf diese ist möglich.

Wiplinger nennt Kennzeichen der ursprünglichen Erfahrung¹⁴⁰, die sie von anderen Erfahrungen deutlich abgrenzt:

Eine ursprüngliche Erfahrung ist für den Menschen unverfügbar, sie ist Widerfahrnis und Betroffenheit. Sie kann vom Menschen nicht herbeigeführt werden, wie das bei anderen Erfahrungen, denen sich der Mensch bewusst und gewollt aussetzt der Fall sein kann, sondern sie überfällt den Menschen mit seiner je eigenen Geschichte in einer bestimmten Situation. Es kann kein Grund für die ursprüngliche Erfahrung angegeben werden, da sie sich jeder kausalen Begründung oder rationalen Ableitung entzieht. Sie kann nicht bewusst herbeigeführt, noch manipuliert oder wiederholt werden, somit läuft sie jeder wissenschaftlichen Aussage und den Axiomen der Wissenschaft zuwider. Gründe ihres Auftretens können nicht festgestellt werden, wodurch sie weder absichtlich gewollt noch verhindert werden kann. Vielmehr überfällt die ursprüngliche Erfahrung den einzelnen Menschen. Dieser Mensch hat ein bestimmtes Bild von sich und der Welt aufgebaut, das, wenn auch nur implizit vorhanden, für sein Leben bestimmend ist. In dieses Verständnis, diesen Horizont seines Denkens dringt die ursprüngliche Erfahrung ein, begnügt sich aber nicht mit diesem, sondern übertrifft ihn, indem sie ihn in Frage stellt. Alles dem Menschen bisher Vertraute und alle Sicherheiten seines Lebens, die sein Selbst-, Welt- und Seinsverständnis betrafen, werden radikal in Frage gestellt und der Mensch wird aller Gewissheiten, die bisher für sein Leben bestimmend waren, beraubt. Die zerbrochene Welt ist die je eigene Welt. Der Mensch, getroffen von der ursprünglichen Erfahrung findet sich

¹³⁹ Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 11-47.

¹⁴⁰ Die ursprüngliche Erfahrung betrifft das „In-sein als solches“, wie Heidegger es auslegt. Vgl. Heidegger, M.: Sein und Zeit, 113-180.

einsam vor der Frage nach seinem Selbst, seiner Welt und seinem Sein wieder. Niemand kann ihm die Entscheidung über die Frage nach seinem Selbst-Sein abnehmen, da er als je Einzelner von dieser Erfahrung betroffen ist. Er kann diese Erfahrung niemand anderem mitteilen, sondern er selbst in seiner konkreten Situation ist gefragt. Diese Nicht-mit-teilbarkeit der ursprünglichen Erfahrung stürzt den betroffenen Menschen in eine radikale Einsamkeit. Die ihn betreffende ursprüngliche Erfahrung ist einmalig und kommt nur ihm in seiner Einzigartigkeit zu. Auch kann der Mensch von keinem anderen vertreten werden, sondern die ursprüngliche Erfahrung stellt den Menschen vor die Frage nach seinem Selbst und seiner Welt und fordert vom Menschen, sich mit dieser auseinanderzusetzen und bereit zu sein sich total verwandeln zu lassen. Der Mensch selbst, als ganze Person ist betroffen, nicht nur ein Teil seines Selbstverständnisses sondern sein gesamtes Wesen wird durch die ursprüngliche Erfahrung in Frage gestellt. Die Erfahrung betrifft den Menschen in seiner Totalität, alle Bereiche seines Lebens werden durch diese fraglich. Die ursprüngliche Erfahrung muss aus sich selbst zu verstehen versucht werden und erst von ihr aus kann die durch sie zerbrochene Welt neu aufgebaut werden. Erklärungen, Deutungen, geglaubtes Wissen etc. müssen in Bezug auf die ursprüngliche Erfahrung bewusst zurückgehalten werden, vielmehr gilt es, sich den aus ihr aufbrechenden Fragen zu stellen. Um zur ursprünglichen Erfahrung gelangen zu können, ist die Bereitschaft, sich auf die aufbrechenden Fragen einzulassen, essentiell. Es ist möglich und in Bezug auf die Todeserfahrung sogar not-wendig, dass diese Fragen im Laufe eines Lebens keine Antwort finden, sondern

mich fernerhin, ein Leben lang begleiten, mein Denken selbst rein zu einem Weg des Fragens machen, das sich sein Ziel nicht vorweg bestimmen, sich desselben nicht gewiß sein kann – und doch darum ebenso wenig vorweg als „sinn-los“ gebrandmarkt werden darf.¹⁴¹

Hierin kommt deutlich zum Ausdruck, dass eine ursprüngliche Erfahrung nicht im statischen Zustand geschieht, sondern, dass der Erfahrung ein *Weg-Charakter* innewohnt. Auf diesem Weg unterliegt der Mensch und somit sein gesamtes Selbst-, Welt- und Seinsverständnis Veränderungen und kann nie als feststehend behauptet werden. Das aus der ursprünglichen Erfahrung aufbrechende Denken, muss zu einem Weg des Fragens werden, einem Weg, der sich seines Zieles nie sicher sein kann.

¹⁴¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 21.

Dieser ursprünglichen Erfahrung wohnt ein Ernst inne, der nicht unberücksichtigt bleiben kann, da die Existenz des Menschen, sein Verständnis von seinem Selbst, seiner Welt und seinem Sein radikal in Frage gestellt ist.

Die ursprüngliche Erfahrung, die den Menschen trifft, ist für Wiplinger der Tod. Der Tod als ursprüngliche Erfahrung umfasst all jene Merkmale, die im Vorhergehenden erörtert worden sind. Anhand des Todes entfaltet Wiplinger daher seine phänomenologische Analyse der Grunderfahrung.

Eine philosophische Erörterung des Menschentodes kann nach Wiplinger nur in und bei dessen ursprünglicher Erfahrung ansetzen, „um ernsthaft und im Ernst dem Tod nach-fragen und nach-denken zu können, d. h. so wie *er selbst* als das in seiner ursprünglichen Erfahrung uns Treffende es verlangt.“¹⁴²

In den Worten „nach-fragen und nach-denken“ wird deutlich, dass die ursprüngliche Erfahrung die Voraussetzung ist, um in diese selbst nach-fragen zu können.

3.2 Ursprüngliche Erfahrung des Todes

Der Tod ist des Lebens Ernst. Das Leben ist kein Scherz und leichtsinniges Spiel mehr, wenn es mit dem Tod ernst wird oder ist, wenn er ernst genommen wird, weil er Ernst macht mit dem Leben, mit uns selbst, indem er dieses und uns selbst, mich selbst in Frage stellt. Des Todes Ernst ist seine Frage an das Leben, an mein Leben, an mich selbst, an das von dieser Frage geweckte und aus ihr anhebende Denken. Er macht Ernst mit dem fragenden Denken, auch und zumal mit dem philosophischen.¹⁴³

Der Tod stellt Fragen an uns, an unser Leben und Dasein, denen wir uns zu stellen haben. Fragen, die aus der Erfahrung des Todes aufbrechen, verweisen den Menschen immer in das Ganze des Lebens und der Welt. Der Tod be-trifft den Menschen in seinem individuellen Selbst-Sein und lässt dieses in allen Bereichen fraglich werden. Nicht das Erlebnis des Todes, sondern seine Erfahrung, „die eben erst in der Entfaltung seiner Frage im Nachdenken gemacht wird“¹⁴⁴, ist sein Ernst. Diese aus der Erfahrung des Todes aufbrechenden Fragen, denen sich der Mensch stellt, bringen eine Veränderung mit sich, die für das je eigene Leben und Sein von existenzieller Bedeutung ist. Es handelt sich nicht um Spekulationen und

¹⁴² Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 21.

¹⁴³ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 11.

¹⁴⁴ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 11.

Gedankenspiele, sondern der jeweilige Mensch ist in seiner Existenz betroffen. Dies steht in keinem Zusammenhang mit einer spekulativen Todes-philosophie, die sich als Traum vom Geist¹⁴⁵ darstellen lässt.

Es steht den Menschen nicht zu, Fragen an den Tod, an die Unsterblichkeit zu stellen, vielmehr ist es die Aufgabe des Menschen, sich den Fragen, die vom Tod selbst her aufbrechen, zu stellen. Es geht nicht darum, intellektuelle Neugierde zu befriedigen oder einen Beitrag zur Wissenschaft zu leisten, sondern es geht um den Tod selbst, wie dieser in einer konkreten Situation in der je eigenen ursprünglichen Erfahrung begegnet. Die ursprüngliche Erfahrung soll als Erfahrung gezeigt werden und darf nicht mit Deutungen, Auskünften oder Kenntnissen verwechselt werden. Der Mensch muss bereit sein, sich von der ursprünglichen Erfahrung treffen zu lassen, sich ihr zu fügen und offen für die aus dieser entspringenden Fragen zu sein. Erst in der Bemühung um diese phänomenologische Einstellung ist eine *Art Phänomenologie ursprünglicher Todeserfahrung*, aus der eine Todesphilosophie entspringt, möglich.¹⁴⁶

Inwieweit kann eine ursprüngliche Todeserfahrung aber gemacht werden?

Bereits Epikur hat die Unmöglichkeit der Todeserfahrung mit folgendem Satz aufgezeigt: „Wenn und solange ich bin, ist der Tod nicht – wenn er ist, bin ich nicht mehr.“¹⁴⁷

Erlebt werden kann somit nur das eigene Sterben, in dem der Tod als Grenze mitgedacht wird, allerdings steht der Tod selbst bereits jenseits dieser Grenze, wie auch Wittgenstein festgestellt hat: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“¹⁴⁸

Wird der Tod als reines Nichts angenommen, könnte er nicht erfahren werden und beträfe nur den Sterbenden, diesen aber auch nur im Prozess des Sterbens und nicht im Tod, in dem der Mensch nicht mehr ist. Eine Einschränkung auf den eigenen Tod und auf das Erleben des Todes brächte mit sich, dass ein Nachdenken über den Tod sinnlos wäre. Auskünfte über den Tod als ursprüngliche Erfahrung könnten keine sein, außer man gäbe zu, dass sich der Tod bereits im Leben und Sterben ankündigt oder dass er möglicherweise auch ursprünglich am Tod des geliebten Du erfahrbar ist. Wird der Tod bereits im eigenen Leben und Sterben erfahren, muss angenommen werden, dass der Tod in Schmerz, Krankheit, Alter, Verfall erfahren wird. In unmittelbarer Todesgefahr, in der der Mensch dem Tod, bildlich gesprochen, gegenüber steht oder in der Sehnsucht nach End-gültigkeit und Erfülltheit kann nach Wiplinger der Mensch der ursprünglichen Erfahrung nahekommen. Belügt der Mensch

¹⁴⁵ Der Terminus „Traum vom Geist“ wurde in der Auseinandersetzung mit Ferdinand Ebner erklärt, vgl. Kap. I.4.1 „Die Abgeschlossenheit der Ichsamsamkeit“.

¹⁴⁶ Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 41.

¹⁴⁷ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 25.

¹⁴⁸ Wittgenstein, L.: Logisch-philosophische Abhandlung, 81.

aber sich selbst und weicht der End-gültigkeit des Abschieds aus, kann von keiner ursprünglichen Erfahrung gesprochen werden. Es handelt sich nur dort um den Menschentod, wo der Mensch sich selbst tot denkt. Der Tod wird nicht als allgemeines Schicksal der Menschheit gesehen, sondern als den jeweiligen Menschen persönlich Be-treffendes, persönlich Bevorstehendes, auch wenn der Zeitpunkt und die Art des Todes normalerweise nicht gewusst werden kann. Wird diese Endgültigkeit denkerisch vorweggenommen, kann das ganze Leben als Austrag der Todesentscheidung bezeichnet werden. Solche Todeserfahrung trägt Züge der ursprünglichen Erfahrung, wie die Jemeinigkeit, Unvertretbarkeit und Unausweichlichkeit. Fraglich bleibt, was den jeweiligen Menschen dazu führt, sein Leben auf die genannte Art zu leben. Wenn er vorher eine Erfahrung gemacht hat, die ihn zu dieser Lebenseinstellung gebracht hat, dann müsste diese die ursprüngliche Erfahrung gewesen sein. Die ursprüngliche Todeserfahrung am und im eigenen Leben zu machen, bleibt somit fragwürdig und kann nicht bejaht werden.

Es bleibt die Frage stehen, ob eine ursprüngliche Erfahrung am anderen, am Tod des geliebten Du, gemacht werden kann. Bevor geklärt werden kann, wie Wiplinger diese Frage beantwortet, ist vorher zu bestimmen, was dieser unter der personalen Liebe versteht.

4. Die personale Liebe

4.1 Personale Liebe als Mit-Sein als Für-einander-da-sein

Jedoch soll die „These“ verfochten werden: Das (Selbst-)Sein von Person kann einzig erfahren und verstanden werden, wo, wann und insofern ein Mensch einem anderen als unverwechselbar einmaligem Du begegnet, gegenüber-steht und –lebt [...], nur wenn er sich selbst wie ihn selbst ganz und gar aus solcher Gegenwart für-einander, als in und aus diesem Gegenüber da-seiend, dieses eben als beider Selbst-sein (das ihnen als eines mit-einander, darum als Mit-sein zukommt!) erfährt und versteht.¹⁴⁹

Wird auch in einigen anderen Beziehungen der andere als die unverwechselbare Person angesehen, wie zum Beispiel im Hass, so „in seiner Eigentlichkeit nur als personale Liebe.“¹⁵⁰ Ausgehend von dieser These entwickelt Wiplinger sein Bild vom Selbst-sein als Mit-sein, das die Voraussetzung für die personale als ursprüngliche Todeserfahrung darstellt. Entscheidend

¹⁴⁹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 55.

¹⁵⁰ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 55.

für die personale Liebe ist es, den anderen Menschen in seiner Einmaligkeit zu erfahren. Der Mensch ist nicht mehr bloß der andere, der durch jeden beliebigen Menschen ersetzt werden kann, vielmehr ist er ein einzigartiges, konkretes Du. Dort, wo ein Mensch „Du“ sagt und dieses in seiner unverwechselbaren und unvertretbaren Einmaligkeit meint, gibt es erst ein Ich. Erst in der gemeinsamen Liebe wird das wahre Selbst-Sein, der Sinn des Seins erfahren. Diese auf Gegenseitigkeit beruhende personale Liebe lässt sich nicht erzwingen, vielmehr beruht diese auf „Offen-sein, Offenbarkeit, Offenheit meiner selbst dir selbst gegenüber und umgekehrt“¹⁵¹. An diesem *Offen-sein-für-einander* sind beide Personen gleichermaßen betroffen. Personale Gegenwart ist Gnade und Aufgabe der eigenen Freiheit, da beide Personen ihrem Gegenüber mit der Bereitschaft, sich auf den anderen einzulassen, begegnen müssen, die Erwidern dieser Offenheit aber nicht von ihnen beeinflusst werden kann, sondern ihnen zu-fällt. Die personale Liebe kann nicht von einer einzigen Person vollbracht werden, sondern die liebende Person ist auf die freie Erwidern der geliebten Person angewiesen. Es liegt in der Freiheit jedes Einzelnen, sich zu öffnen beziehungsweise sich dem Anruf, der aus der Liebe selbst kommt, zu verschließen. In der wahren personalen Liebe bedeutet Selbst-Sein, sich dem anderen rückhaltlos entgegenzubringen. In der Hingabe seiner selbst wird erst das eigene Selbst, da dieses erst aus dem Gegenüber erfahren werden kann. Das gemeinsame Mit-Sein kann näher als *Wir-sind* bestimmt werden, da jede Person aus diesem gemeinsamen *Wir-sind* selbst ist. Die personale Liebe beinhaltet ständiges Gegenwärtigsein des geliebten Menschen, allerdings darf dieses nicht räumlich missverstanden werden. Vielmehr bedeutet Gegenwart, dass das ganze Leben von der geliebten Person durchdrungen ist, dass das gesamte Handeln und Denken, das Selbst in seiner Ganzheit als Voraussetzung das Du hat.

Da-sein und Gegenwart des einen für den anderen bzw. von Ich und Du, genauer meiner und deiner selbst *für-einander in konkreter Leibhaftigkeit* – als *Für-einander-offen-sein* in diesem Sinn; oder kurz, wenn all dies mitgedacht wird: *Für-einander-sein*.¹⁵²

Für-einander-sein in der Hingabe an den Nächsten umfasst, dass dieser Nächste leibhaftig gegenwärtig ist und der Mensch sich selbst aus diesem gemeinsamen Mit- und Füreinandersein als Selbst erfahren kann.

¹⁵¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 62.

¹⁵² Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 58.

4.2 Leibhaftigkeit personalen Mitseins

*Das Sein des Menschen als Person, personales Selbst-sein, wird nur jeweils in konkret-leibhafter Liebe zu ihm als Du, erfahrbar und verstehbar, genauer: ich kann es nur in meiner je konkreten Liebe zu dir erfassen.*¹⁵³

Konkrete Liebe einem einmaligen Menschen gegenüber impliziert die eigene Leibhaftigkeit wie auch die des Gegenübers.

Leibhaftigkeit wurde und wird in der philosophischen Tradition häufig mit Sinnlichkeit und Körperlichkeit gleichgesetzt und in Folge dessen konträr zum Selbstbewusstsein gesehen und negativ beurteilt. Der Leib wird als Besitz angesehen, der dem jeweiligen Menschen gehört und der innerhalb bestimmter Grenzen über diesen verfügen kann. Allerdings wehrt sich der Leib dagegen ausschließlich als Besitz angesehen zu werden, „– genauer: ich selbst in meiner ursprünglichen Selbsterfahrung weigere mich, weil diese eben als solche personal-leibhaftig-konkreten In-der-Welt-seins im Mit-sein dies nicht gestattet.“¹⁵⁴

Die Einstellung zum eigenen Leib wechselt somit zwischen Haben und Sein, wobei beide der Leibwirklichkeit entsprechen. Dass es sich bei der Leibhaftigkeit nicht um bloßes Besitzen des Körpers handelt, wird besonders in der personalen Gegenwart erfahrbar. In der Begegnung mit einem anderen Menschen wird nicht versucht, den Körper übergehend das Selbst dieses Menschen zu suchen.

In dieser Leibhaftigkeit personaler Gegenwart bist vielmehr immer schon du selbst ganz konkret „da“ – nie erst irgendwo und irgendwie „dahinter“ zu suchen; bist da als der, der du jetzt *bist*.¹⁵⁵

In diesem Da-sein ist die gesamte Person in ihrer individuellen Konkretheit anwesend und muss nicht erst durch ihr Lachen, ihr Aussehen, ihre Stimme zu erfassen versucht werden. Es hängt nicht von den sinnlichen, körperlichen Gegebenheiten ab, dass eine Person unmittelbar da ist. Wiplinger stellt am Beispiel des Alterns vielmehr fest, dass sich die Leibhaftigkeit bei physisch-organisch-materiellem Verfall immer reiner darstellt. Die Leibhaftigkeit ist nicht auf den Körper beschränkt, sondern die Kleidung, die Wohnung, sogar die ganze Welt ist Teil der

¹⁵³ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 57.

¹⁵⁴ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 68.

¹⁵⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 69.

Leibhaftigkeit. Denn solange der betroffene Mensch am Leben ist, birgt die gesamte Welt die Möglichkeit in sich der Ort der Erscheinung des geliebten Menschen zu sein.

Diese Leibhaftigkeit kann nicht objektiv-empirisch festgestellt werden, da sie zutiefst im personalen Mit-sein verankert ist. Es wird nicht nur die Leibhaftigkeit des anderen, sondern auch die eigene Leibhaftigkeit und die Möglichkeit deren Entfaltung im personalen Gegenüber erfahren.

Denn Leibhaftigkeit ist wesensgemäß ein Seinscharakter der menschlichen Person, ihres Selbst-seins im Gegenüber des Mit-seins, der sich nur in solchem, eigentlich, ursprünglich und in vollendeter Weise nur in der personalen Liebe erschließt.¹⁵⁶

Darin kommt zum Ausdruck, dass die Leibhaftigkeit *personal-dialogisch* und damit im Zusammenhang stehend auch *geschichtlich-geschicklich-welthaft* dimensioniert ist. Eine gemeinsame leibhaftige Welt wird im Einlassen aufeinander gewonnen. Dieses Sich-zu-einander-Verhalten unterliegt Veränderungen, allerdings gewinnt es einen sich durchhaltenden Grundzug, der die unverwechselbare Einmaligkeit der leibhaftigen Selbsterscheinung ausmacht. Das Selbst gewinnt diese Einzigartigkeit erst durch und im gemeinsamen Leben, in dem sich personale Liebe ereignet.

Die Leibhaftigkeit ist ein „Seinscharakter deines Selbst-seins“¹⁵⁷, auch wenn Wiplinger nicht annimmt, dass jede leibhaftige Selbst-erscheinung mit dem Selbst identisch ist oder sich das gesamte Selbst-sein wandelt, wenn sich die Selbst-erscheinung ändert.

Personale Liebe drückt sich für Wiplinger besonders im Für-einander-sein in konkreter Leibhaftigkeit aus, das Selbstsein des Menschen gründet im leibhaftig füreinander Gegenwärtigsein.

Nur weil und sofern unser Sein selbst sich zeitigt als Gewesen-sein oder Gewesenheit und Zukünftig-sein oder Zukünftigkeit, zeitigt es sich auch als Gegenwärtig-sein oder Gegenwart, können wir einander gegenüber, gegenwärtig- und da-sein.¹⁵⁸

Nicht die neutrale, objektive Zeitbestimmung ist für das Mitsein bestimmend, sondern vielmehr der Zeithorizont, der durch den gemeinsamen Mit-seins-vollzug eröffnet wird.

¹⁵⁶ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 71.

¹⁵⁷ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 73.

¹⁵⁸ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 83.

Unser beider *Selbstsein* „ist“ darum, geschieht als der Austrag der *Entscheidungs-tat unserer Freiheit im Gegenüber* – jedoch eben als *Lebens-tat*. Das heißt, dieses Sein, das *Selbst-sein der Person als Mitsein*, ist ein *geschehendes*, sich *zeitlich-geschichtlich durch unser ganzes Leben hindurch* erst verwirklichendes und vollendendes. Es „ist“ selbst als Geschehen, *Ereignis und Geschichte unseres Mit- und Für-einander-lebens*.¹⁵⁹

Die Ganzheit des Mitseins zeitigt sich als Gegenwart von Gewesen- und Vorweg-sein, sie unterliegt somit ständigen Verwandlungen. Die Zeitlichkeit des sterblichen Daseins muss Ernst genommen werden, erst mit dem Tod gelangt das Leben des Menschen zu seiner Endgültigkeit.

4.3 Die Entscheidungstat des Menschen

Es liegt in der Entscheidung des Menschen, ob er sein Leben für den anderen Menschen oder für sich selbst lebt. In jeder einzelnen Entscheidung wird ein Teil dieser Grundentscheidung getroffen, die durch das gesamte Leben geschieht, „[...] ob alles zuletzt und im Grunde *um deinetwillen*; d. h. in personaler Liebe, oder *um meinetwillen*, d. h. aus *Selbstsucht* geschieht, [...]“.¹⁶⁰

Solange ein Mensch lebt, ist die Entscheidung über dessen Selbst-Sein noch nicht gefallen, sondern das Selbst-Sein unterliegt immer noch Veränderungen und Entwicklungen. Diese gehen während eines Lebens nicht kontinuierlich vor sich, sondern es gibt Phasen, in denen der Mensch vor Entscheidungen gestellt wird, die für die Richtung seiner endgültigen Entscheidung prägender sind als andere. Der Mensch kann versuchen, die Entscheidung für sich oder den anderen in seinem Leben zu verwirklichen. Jeder Mensch muss für sich diese Entscheidung treffen, kein Mensch kann oder darf über die Entscheidung eines anderen Menschen verfügen. Auch darf der Mensch einen anderen Menschen nicht auf eine Tat festlegen und ihm diese nicht verzeihen, da jede Handlung ihre Endgültigkeit erst im Tod erhält. Begegnet der Mensch seinem Du in der personalen Liebe wird der Mensch nicht in seinen Verfehlungen gesehen, sondern als derjenige, der er, durch die Liebe bemächtigt, sein kann.

¹⁵⁹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 80.

¹⁶⁰ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 77.

„In der Liebe erkenne ich, daß du der bist, der du eben durch sie sein kannst und vielleicht auch wirst, dass unser (Selbst-)Sein darum bis zum Tod Möglichkeit ,ist‘.“¹⁶¹

Kein Mensch verwirklicht in allen Taten die zu Grunde liegende Entscheidung, weswegen die Entscheidung erst mit dem Tod ihre Endgültigkeit erlangt. Im Tod wird die Entscheidung getroffen, ob der Mensch im anderen, in der Liebe oder in sich selbst und somit im Hass sein endgültiges Ziel gesehen hat. Die endgültige Entscheidungstat darf nicht als Summe der einzelnen Entscheidungen im Leben eines Menschen gesehen werden, vielmehr umfasst diese das Ganze des Menschen. Der Anspruch nach der Ganzheit ergibt sich daraus, dass sich im Leben das Selbst- und Mit-sein ausschließlich in konkreten Situationen ereignet und in diesen keine Entscheidungstat endgültig festgelegt wird. Erst mit dem Tod kommt diese Entscheidungstat zu ihrer Vollendung, was für Wiplinger Folgendes mit sich bringt: „So lang ist also personales Mit-sein noch nicht vollendet, *ist* darum Person noch nicht wirklich (verwirklicht).“¹⁶²

Mit der Endgültigkeit dieser Entscheidung fällt somit die Endgültigkeit des eigenen Selbstseins zusammen.

Das Bedenken des Todes bringt die End-gültigkeit aller Entscheidungen, „als Ende aller weiteren Möglichkeiten, damit aller Zukunft und so aller Zeit“¹⁶³, mit sich.

Zeitlichkeit kann daher nur streng aus der Erfahrung des Todes als „Sein zum Ende“, wie es von Heidegger bezeichnet wird, verstanden werden.

Die Endgültigkeit der Lebensentscheidung kann von keinem anderen Menschen erkannt werden, sondern sie bleibt für jeden Einzelnen ein Geheimnis. Ein Urteil über den Verstorbenen ist und bleibt somit unmöglich und jeder Versuch, einen Menschen auf eine Entscheidung festzulegen, wäre eine Anmaßung des jeweiligen Menschen. Der Tod bringt die wirkliche Endgültigkeit der Lebensentscheidung, somit die Entscheidung über das gemeinsame Mitsein wie das eigene Selbst-Sein. Das Mit-sein wie auch das Selbst-sein wird durch den Tod des Du in Frage gestellt. Für diese aufbrechenden Fragen muss sich der Mensch öffnen, um die personale als ursprüngliche Todeserfahrung zu erfahren.

¹⁶¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 80.

¹⁶² Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 88.

¹⁶³ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 88.

5. Die personale als ursprüngliche Todeserfahrung

Es wäre gerade und vor allem zu *fragen*, ob wir nicht *in* solch *eigentlichem Mitsein* den Tod erst *ursprünglich erfahren*, d. h. *in der personalen Liebe*, in der wir dem anderen gerade nicht um irgend etwas anderen (um einer „Sache“ willen), sondern einzig um seiner selbst willen verbunden sind, in der er überhaupt nicht mehr bloß neutral „der Andere“, nicht mehr „er“ ist, sondern ein Du – genauer: in der du-selbst in deiner unverwechselbaren und unvertretbaren Einmaligkeit gemeint bist –, aus und in der es aber auch überhaupt erst ein Ich gibt, genauer: ich als von dir geliebter ich-selbst bin, noch genauer: aus und in der wir beide erst wir selbst sind und uns als Selbst erfahren, zugleich damit dieses unser Gegenüber, die Gegenwart und Offenheit des einen für den anderen als unser wahres Selbst-sein, den Sinn dieses Seins.¹⁶⁴

Mit dieser Annahme will Wiplinger nicht leugnen, dass eine Fülle anderer Todeserfahrungen gemacht wird, die in Eigen- und Fremdtod einzuordnen und einer personalen Todeserfahrung fern sind.

Die Erfahrung des Todes im personal-dialogischen Bezug unterscheidet sich von der Erfahrung des Eigentodes und des Fremdtodes. Diese Verschiedenheit wird durch die traditionelle Definition von Person als „ein auf sich selbst sich beziehendes und von anderen Dingen sich absetzendes Ding(!), eine in-sich-reflektierte Substanz“¹⁶⁵ verstärkt. Im Tod eines Menschen verschwindet, angelehnt an diese Definition, somit ein Individuum, das durch andere Menschen ersetzt werden kann. Der Tod des Menschen hat auch für die Hinterbliebenen keine radikalen Folgen, da jede Person sich ausschließlich auf sich selbst bezieht und sich von anderen Dingen unterscheidet. Im Versuch, Gründe des Todes zu nennen und die moralischen, biologischen, sozialen, politischen Probleme des Todes aufzuzeigen, handelt es sich um den Fremdtod, der die Existenz der hinterbliebenen Menschen nicht betrifft.

Wiplinger ist sich bewusst, dass eine personale Todeserfahrung in unserer Zeit nicht alltäglich, sondern vielmehr atypisch ist, weiß aber auch, dass die typische Erfahrung einer Zeit nicht die ursprüngliche sein muss, sondern dass die ursprüngliche Erfahrung in einzelnen Zeiten und bestimmten Kulturen durchaus verschwunden sein kann. Trotzdem versucht er seinen Ansatz bei der ursprünglichen Erfahrung des Todes zu nehmen und sich von dieser her

¹⁶⁴ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 32.

¹⁶⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 34.

zu ihrer eigensten und ursprünglichen Selbsterfahrung durchzuarbeiten. Wiplinger möchte sich ausschließlich an dem orientieren, was sich in der Erfahrung zeigt. Mit dieser Einstellung versucht er, zu einer „Art Phänomenologie ursprünglicher Todeserfahrung“¹⁶⁶ vorzustoßen.

Eine treffende Darstellung der personalen als ursprüngliche Todeserfahrung lässt sich in einem Fragment Peter Strassers, transformiert auf die Ebene des Tieres, erkennen. Dieses soll als Einstieg in diese radikal und total erfahrene personale Todeserfahrung dienen:

Der tote Vogel läßt einen lebenden Teil zurück, sein Weibchen, mit dem er immer zusammen war. Dem Weibchen fehlt nun ein Teil; es hat keinen Begriff davon. Es hockt da mit einer großen Wunde. Aber man weiß nicht, wo sie anfängt und wo sie aufhört. Alles in der Welt trägt den Schmerz in sich. Nichts mehr kann trösten, aus allem spricht der Verlust. Das ist die Trostlosigkeit des lebenden Teils: Keiner kann etwas tun, denn an allem, was da ist, hat sich nichts verändert.¹⁶⁷

Das zurückgebliebene Tier ist alleine, alleine auf einer Welt, auf der sich nach äußerem Anschein nichts verändert hat, außer dass ein Vogel weniger auf dieser Erde lebt. Am äußeren Erscheinungsbild der Erde hat sich nichts verändert, für das Leben dieses einen Vogels hat sich aber alles verändert, sein gesamtes Leben, sein gesamtes Weltverständnis und sein gesamtes Selbst-Sein. Geprägt durch die Beziehung mit dem anderen Vogel, findet sich der hinterbliebene Vogel plötzlich vor einer Welt des Nichts, erlebt mit Heidegger gesprochen ein „Nichten des Nichts“. Seine Einsamkeit kann durch nichts und niemanden gelindert werden. Weder kann er diese mit jemandem teilen, noch kann er sie jemandem mit-teilen. Niemand würde ihn in seinem Schmerz verstehen, den er in seiner Einmaligkeit durchmachen muss. Keine Ablenkung ist möglich, da die ganze Welt, an den erinnert, der nicht mehr in der Welt ist. Alles in der Welt erinnert an diese Leibhaftigkeit des lebenden, nun aber verstorbenen Vogels. Somit findet der Vogel keine Tröstung, sondern er alleine muss mit diesem Verlust umgehen lernen. Wie könnte er aber mit diesem Verlust umgehen, wenn nicht im denkenden Vollzug und im Aufwerfen der Frage nach dem gemeinsamen Mit-sein und in der Frage, wie sich diese vorher leibhaftige Beziehung nun nach dem Tod des Geliebten gestalten lässt. Diese aufgeworfenen Fragen begleiten ihn möglicherweise ein Leben lang und verwandeln sein Leben somit in einen Weg des Fragens und Denkens, in einen Weg, der wohl erst in seinem Tod vollendet wird.

¹⁶⁶ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 41.

¹⁶⁷ Strasser, P.: Journal der letzten Dinge, 43.

In diesem kurzen Fragment Strassers kommt deutlich die ursprüngliche Todeserfahrung zum Ausdruck, wie sie Wiplinger in seinem Buch „Der personal verstandene Tod“ darstellt.

Im Folgenden wird näher erläutert, was Wiplinger unter der personal-dialogischen Todeserfahrung als ursprüngliche Erfahrung versteht und welche Auswirkungen diese je eigene Erfahrung für das eigene Selbst-Sein hat.

Menschen werden häufig mit Todesnachrichten konfrontiert, die möglicherweise übergangen werden beziehungsweise kurz im Bewusstsein des Menschen bleiben, um anschließend, ohne bleibenden Eindruck im Denken oder Sein zu hinterlassen, wieder vergessen werden. Möglicherweise bringt ein Tod auch Probleme mit sich, denen sich ein Mensch rational zu stellen versucht, die aber keinen Einfluss auf seine Existenz oder sein Denken nehmen.

Er wird so lange zu keinem „personal-ontologischen“ des Selbst-seins und des Seins überhaupt, als nicht du es bist, den dieser Tod trifft, der du nicht irgendein vielleicht „tragischer Fall“ dieses allgemeinen Todes, sondern der einmalige, unersetzliche Mensch bist, mit dem ich ein Leben lebte, das der Liebe in ihrer leibhaftigen Konkretheit.¹⁶⁸

Dort, wo der Mensch, der zum nicht austauschbaren, einmaligen Du des Ichs geworden ist, stirbt, trifft es den hinterbliebenen Menschen wie einen Schlag. Wo der Mensch stirbt, der zum Du des Ichs geworden ist, bricht eine Welt zusammen. Der einmalige und unersetzbare Mensch, mit dem das Ich ein Leben der Liebe in ihrer leibhaftigen Konkretheit lebte, ist mit einem Mal nicht mehr leibhaftig gegenwärtig. Das Eintreffen des Todes wird nach Wiplinger dann in reinster Form erlitten, wenn man unvermutet vom Tod eines geliebten Menschen erfährt. Selbst-vernichtet findet der Hinterbliebene sich als Fremdling in der Welt wieder, deren einzige Wirklichkeit der Schmerz ist. Die Botschaft des Todes „fährt wie ein Blitz aus heiterem Himmel auf mich nieder: Aufzucken. Einschlag, nie gekannter Schmerz, Lähmung, halt-loser Sturz in grundlose Tiefe, Betäubung, Finsternis...“¹⁶⁹. Dieses Getroffen-werden durch die Erfahrung des Todes des geliebten Menschen ist ein Teil der ursprünglichen Todeserfahrung. In dieser ist der Mensch noch losgelöst von sich selbst und von dem genauen Inhalt. Er erlebt das „Wie‘ einer Bewegung der Erfahrung“¹⁷⁰, das Ereignen der ursprünglichen Erfahrung, von der er als ganze Person betroffen ist. Erst im Erwachen aus

¹⁶⁸ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 36.

¹⁶⁹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 44.

¹⁷⁰ Kijowski, R.: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie, 99.

dem Zustand der Betäubung steht der Mensch vor der Fassungslosigkeit, die mit diesem Geschehen einhergeht. Ihm ist unverständlich, wie der geliebte Mensch gestorben sein kann, wo doch er selbst noch lebt. Aus der Erfahrung des Todes als Trennung von dem Geliebten wird sich der hinterbliebene Mensch des eigenen Todes gewiss. Die Erfahrung der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der gemeinsamen Liebe wird zutiefst in der Erfahrung des Todes der geliebten Person gemacht. Mit der Erfahrung des Todes des geliebten Menschen gewinnt der verlassene Mensch die Gewissheit des eigenen Todes.

Im Tod des geliebten Menschen erfahre ich meinen eigenen, mit ihm werde ich mir selbst entzogen. Eine Weile, vielleicht nur für den Blitzesaugenblick jenes ersten Eintreffens der Nachricht, werde ich mit hinein- und hinabgerissen in seinen Tod, erfahre ich den Verlust jeglichen Halts am Leben, am Sein, absolute Haltlosigkeit, das Nichten des Nichts. Mit dem ersten Erwachen in „bewusstem“, fragend-denkenden Erfassen der Nachricht, zu dem es vielleicht erst nach Jahren kommt, wird aber dieser Schlag erst eigentlich zur Erfahrung – in einem Austrag derselben, der das ganze weitere Leben und Denken bestimmen kann, weil sie eben eine neue Selbst- und Seinserfahrung bedeutet.¹⁷¹

Der Mensch findet sich in einer fremden Welt wieder, die nicht mehr seine Heimat ist, da in ihr nicht mehr das geliebte Du in dessen Leibhaftigkeit existiert. Die bisher selbstverständliche Annahme einer gemeinsamen Welt wird fraglich. Alles scheint fragwürdig zu werden und nichts mehr glaubwürdig zu sein. Das Geschehen wird bezogen auf die eigene Existenz hinterfragt. Im fragend-denkenden Erfassen der Nachricht wird der Schlag des Todes zur Erfahrung, die das ganze weitere Leben bestimmen kann, weil sie neue Selbst- und Seinserfahrung bedeutet. Die Frage nach dem Sinn stellt sich und es erfolgt ein Aufruf zu einer Entscheidung, wie sich das Mit-sein nach dem Tod des geliebten Menschen weiter gestaltet.

„Mit dem Ernst dieser einsamen Entscheidung bin ich erst zum Weg der ursprünglichen Erfahrung erwacht, auf dem ich sie eigentlich erst machen, d. h. durch-machen kann, [...]“¹⁷²

Allerdings muss bei der genauen Angabe des Erwachens der ursprünglichen Erfahrung bedacht werden, dass Wiplinger in seinen Aussagen diesbezüglich Differenzen aufweist. An der einen Stelle¹⁷³ meint er, dass die Entscheidung nach dem Erwachen des Hinterbliebenen

¹⁷¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 44.

¹⁷² Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 48.

¹⁷³ Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 44.

gemacht wird, an der anderen Stelle¹⁷⁴ nimmt er an, dass das Erwachen mit dem Vollzug der Entscheidung erfolgt. Diese Diskrepanz Wiplingers bringt nochmals zum Ausdruck, dass sich die ursprüngliche Erfahrung nicht fest-machen lässt, weder an eine bestimmte Situation noch an einen bestimmten Zeitpunkt, sondern dass es vielmehr gilt, sie zu machen, wie sie sich zeigt, in ihrer Unverfügbarkeit und Nichtkontrollierbarkeit. Genau darlegen zu können, wann sich die ursprüngliche Erfahrung ereignet, würde dem Prozess dieser zuwider laufen.

Klar zum Ausdruck bringt Wiplinger allerdings, dass es dem Hinterbliebenen obliegt, endgültig über den Sinn oder die Absurdität des Mitseins zu entscheiden.

Das gesamte Seins- und Selbstverständnis wird fraglich, aber in der Entscheidung des Hinterbliebenen wird die ursprüngliche Erfahrung vollendet. Der Austrag der Entscheidungstat, ob alles aus Liebe oder aus Selbstsucht geschieht, ist Lebenstat, die sich durch das ganze Leben hindurch verwirklicht und erst mit dem Tod als Lebensende endgültig ist. Der Tod selbst ist also die wirkliche Endgültigkeit der Lebensentscheidung, vorher kann alles der Veränderung unterliegen.

In der *Endgültigkeit des Abschieds* stellt sich mir solcherart der *Ab-geschiedene* erst in *seiner Lebensganzheit* zu, fällt aber auch erst die *endgültige Entscheidung* über unser gemeinsames Leben, unser *Mit-sein*, müsste also nunmehr restlos „heraus sein“, was es war, bestimmbar, festlegbar, beurteilbar, wer du und ich selbst, was wir beide aus diesem Leben und Sein waren oder sind. Und doch wird in dieser Erfahrung des endgültigen Abschieds zugleich auch jene gemacht, dass diese Entscheidung doch noch nicht endgültig gefallen ist, dass sie mir vielmehr erst neu und eigentlich aufgegeben wird von deinem Tod, der nunmehr zum Anruf für mich wird [...].¹⁷⁵

Wiplinger meint, dass sich der Abgeschiedene dem Hinterbliebenen in seiner Lebensganzheit darstellt. Dies würde allerdings bedeuten, dass der Hinterbliebene auch die letzte Entscheidung des Verstorbenen kennen würde, was Wiplinger an einer anderen Stelle aber als unmöglich und als Anmaßung bezeichnet. Dass sich ein Mensch einem anderen in seiner Lebensganzheit darstellt ist nach Meinung der Verfasserin unmöglich, wurde doch bereits in Auseinandersetzung mit Wiplinger dargelegt, dass eine ursprüngliche Erfahrung nicht mitteilbar ist, sondern den Menschen in eine Einsamkeit stürzt, die von keinem anderen Menschen verstanden bzw. geteilt werden kann. Lebens-ganzheit erreicht der Mensch erst mit

¹⁷⁴ Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 48.

¹⁷⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 47f.

dem Tod, allerdings ist es unmöglich, dass ein anderer, lebendiger Mensch über die Lebensganzheit eines anderen Menschen Bescheid wissen kann.

Neben der von Wiplinger angenommenen Lebensganzheit, die erst durch den Tod verwirklicht wird, fällt im Tod, in der Endgültigkeit des Abschieds, erst die endgültige Entscheidung über das gemeinsame Leben, das Mit-sein als Für-einander-da-sein.

Diese Entscheidung fällt nach Wiplinger allerdings nicht endgültig ohne das Zutun des hinterbliebenen Menschen. Der Überlebende ist zu der einsamen Entscheidung aufgefordert „über *Sinn oder Absurdität deines Todes* und damit *unseres Lebens der Liebe*, damit meines, unseres *Selbst-seins* und alles *Seins überhaupt*“¹⁷⁶ zu entscheiden. Mit-sein und Selbst-sein stehen in einem untrennbaren Zusammenhang, weswegen jede das Mit-sein betreffende Entscheidung zugleich das eigene Selbst-sein betrifft und verändert. Es liegt in der Hand des Zurückgebliebenen, ob der Tod endgültige Trennung bedeutet, oder ob das leibhaftige Mitsein verwandelt worden ist. Mit diesen Fragen ist der vor diese gestellte Mensch zur ursprünglichen Erfahrung gelangt. Diese Erfahrung geschieht nur in Bewegung, das gesamte Denken und Leben des Menschen wird davon in Anspruch genommen. Der ganze Mensch wird durch diese Fragen in seiner Existenz in Frage gestellt. Der Tod zeigt sich als Frage, da das gesamte bisherige Seinsverständnis fragwürdig wird. Es stellt sich radikal die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt.

Der personal erfahrene Tod ist Sinn und Widersinn des Lebens der Liebe, da er sowohl deren Vollendung in Endgültigkeit als auch Trennung der Liebenden bedeutet. Im gemeinsamen, leibhaftigen Mitsein wurde das Selbstsein erfahren, durch den Tod des geliebten Menschen wird dieses Selbstsein fraglich, das sich aus dem Mitsein ergab. Im Tod gelangt dieses Mitsein andererseits aber erst zu seiner Endgültigkeit und somit zur Vollkommenheit des gemeinsamen Mitseins. Die Paradoxie wird in dieser Gegensätzlichkeit deutlich ersichtlich. Allerdings darf diese nicht einfach übergangen werden beziehungsweise ein Aspekt der Todeserfahrung verdrängt werden.

Im Gegenteil, diese *Paradoxie der Todeserfahrung*, und zwar gerade der personalen, *des Todes als höchster Möglichkeit der freien personalen Liebe und als deren entschiedener Widersinn*, als ihre Absurdität, muß in ihrer ganzen Schärfe ausgehalten und so weit überhaupt noch möglich durch-dacht werden – sei's auch nur, um so zu

¹⁷⁶ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 48.

sehen, daß sie nicht anders auflösbar ist als allein im Sterben-können selbst. Denn in ihr zeigt sich uns der Tod selbst.¹⁷⁷

Dieser Paradoxie gilt es stand zu halten und es soll versucht werden, diese zu durchdenken, auch wenn dies möglicherweise zu dem Wissen führt, dass diese vor dem eigenen Tod keine Antwort finden können. Es werden Fragen aufgeworfen, denen es sich zu stellen gilt, auch wenn diese Fragen das bisher fraglos Gebliebene in Frage stellen.

Es ist möglich, dass erst im Tod eines Menschen verständlich wird, was personales Gegenüber bedeutet, nämlich Selbst-betroffenheit durch den Tod des Verstorbenen,

eben ursprüngliche Erfahrung des Todes als des unsrigen, der weder Fremd- noch Eigentod ist, genauer als Tod und damit Absurdität unserer Liebe selbst – oder als deren Triumph und Transzendenz, selbst noch über den Tod.¹⁷⁸

Die Frage, ob das leibhaftige Mitsein vorbei ist oder nur in eine Transzendenz hinein verwandelt ist, kann nur durch den Rückverweis auf das gewesene Mitsein entschieden werden.

5.1 Die Todestranszendenz

Der Hinterbliebene kann glauben, dass der Tod des geliebten Menschen „nur die Realisierung der im Leben doch immer nur antizipierten Todestranszendenz in die Unbedingtheit des Worumwillen seiner Lebensentscheidung hinein ist“¹⁷⁹.

Diese Lebensentscheidung, die als die für den anderen und somit für die Liebe angenommen wird, erreicht nach Wiplinger ihre Vollendung durch den Tod, wodurch der Verstorbene dessen Selbstsein verwirklicht. Mit dieser Selbstverwirklichung entzieht sich die gestorbene Person auch, „eben in die Todestranszendenz hinein, die nur durch den ‚leibhaftigen Tod‘ hindurch geht, vor dem der Überlebende noch steht.“¹⁸⁰ Das leibhaftige Miteinander der sich liebenden Menschen ist ihnen durch den Tod entzogen. „Es sei denn: eben durch den Tod würde personal-leibhaftige Gegenwart so sehr verwandelt, daß sie ihn überstünde.“¹⁸¹ Dies müsste in Bezug auf das wechselseitige Mitsein durchdacht werden, was Wiplinger nicht

¹⁷⁷ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 95.

¹⁷⁸ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 36.

¹⁷⁹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 99.

¹⁸⁰ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 99f.

¹⁸¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 101.

weiter ausführt und auch hier nicht näher behandelt werden soll, da dies unweigerlich in Spekulationen führen würde, die mit der ursprünglichen Erfahrung in keinem Zusammenhang mehr stehen können. Wiplinger bezieht sich für eine Interpretation der Todestranszendenz auf G. Marcel, der seinen Denkansatz bei der personalen Seins- und Todeserfahrung nimmt und seine Erfahrung der Todestranszendenz genau schildert. Gabriel Marcel verliert als vierjähriges Kind seine Mutter - für ihn eine traumatische Erfahrung, die für sein weiteres Denken und Leben ausschlaggebend war. Das geliebte Wesen existiert nicht mehr, man kann es somit nicht mehr zu Rate ziehen. Dies gilt für Marcel allerdings nur für das „man“ und nicht für denjenigen, der mit der verstorbenen Person in personaler Gemeinschaft stand. Kein außerhalb dieser Beziehung stehender Mensch kann in das Geheimnis dieser Beziehung Einblick gewinnen, die nach dem Tod fortbesteht. Gabriel Marcel beschreibt den Kern seiner Gedanken folgendermaßen:

Ist in mir eine unerschütterliche Gewißheit vorhanden, so die, daß eine Welt, die von der Liebe verlassen ist, im Tod versinken muß, daß aber auch dort, wo die Liebe fort dauert, wo sie über alles triumphiert, was sie entwürdigen will, der Tod endgültig besiegt wird.¹⁸²

Die Treue dem verstorbenen Menschen gegenüber ist für Marcel die entscheidende Bedingung der Gegenwart.¹⁸³ Der andere wäre auf innigste Weise gegenwärtig, indem er das Leben des Hinterbliebenen bestimmt, dadurch dass er in das „Sein ein- und aufgegangen ist und dieses in allen seinen Möglichkeiten mitbestimmt“¹⁸⁴.

Wäre allerdings die Gegenwart und das Selbst-sein des Verstorbenen von dem lebenden Menschen abhängig, wäre der Tote wieder an das Leben gebunden. Was wäre bei einem Ansatz solcher Todestranszendenz mit den Menschen, die während ihres Lebens in keiner personalen Liebe standen, was wäre mit den Vergessenen? Könnten diese keiner Unsterblichkeit zuteil werden? Oder was passiert im Tod des überlebenden Menschen, verlischt durch dessen Tod das Selbstsein des anderen Menschen? Unsterblichkeit, die ihre Kraft alleine dadurch erhält, dass sich ein Mensch an einen anderen erinnert, auch wenn dies in der wahren Tiefe des Wortes Er-innerung geschieht, wäre keine Unsterblichkeit, sondern wäre endlich, gebunden an das endliche Leben des hinterbliebenen Menschen. Die unzulängliche Argumentation Marcells liegt nach der Meinung Wiplingers darin begründet,

¹⁸² Marcel, G.: Gegenwart und Unsterblichkeit, 287.

¹⁸³ Vgl. Marcel, G.: Gegenwart und Unsterblichkeit, 239f und 294-302.

¹⁸⁴ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 104.

dass Marcel die Leibhaftigkeit des Lebens wie des Sterbens missachtet, der Unterschied zwischen der leibhaftigen und der rein verinnerlichten postmortalen Gegenwart scheint von Marcel kaum bemerkt zu werden.

Somit kommt Wiplinger in Anschluss an die Auseinandersetzung mit den Gedanken Marcells zur Einsicht

[...], daß nicht der Gedanke des Todes sein eigentlicher und letzter Ernst ist, jedenfalls nicht der eines in Spekulationen über ihn hinaus sich verlierenden Denkens, sondern der eines in Entscheidung sich verwandelnden (Kierkegaard), in jene nämlich, vor die mein Fragen durch die ursprüngliche Todeserfahrung selbst geführt wird: ob ich den Tod des von mir geliebten Menschen zum Widersinn unserer Liebe und damit allen Seins überhaupt werden – oder von ihr selbst mich noch zur Hoffnung über ihn hinausragen lasse im Glauben an sie selbst als den tiefsten Sinn von Sein, dessen Erfahrung so doch zu der einer radikalen (Selbst-)Verwandlung, auch noch und gerade durch den Tod hindurch werden könnte.¹⁸⁵

Um zu dieser letzten Entscheidung, der Entscheidung für oder gegen die Liebe zu gelangen, bedarf es der Fragen, die aus der ursprünglichen Erfahrung des personal verstandenen Todes aufbrechen. Diese entspringen nicht aus spekulativer Neugierde, sondern aus existenzieller Not, die auf Grund der Erfahrung des Todes des geliebten Menschen gemacht wird.

6. Die personale als ursprüngliche Todeserfahrung bei Augustinus

Im vierten Buch der *Confessiones* des Augustinus findet Wiplinger Schilderungen der Betroffenheit durch die personale als ursprüngliche Todeserfahrung. Augustinus berichtet darin rückblickend sein Befinden nach dem Tod seines geliebten Freundes¹⁸⁶. Augustinus Selbstsein wird durch dessen Tod in Frage gestellt. Im Folgenden wird auf einzelne Passagen dieses Buches näher eingegangen, um an diesen zu verdeutlichen, was Wiplinger unter einer

¹⁸⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 108.

¹⁸⁶ Augustinus nennt in seinen Bekenntnissen nie den Namen des Freundes, was möglicherweise darauf zurückzuführen ist, dass ein Name immer auch eine gewisse Bestimmung und Einordnung eines Menschen mit sich bringen kann.

ursprünglichen, personalen Todeserfahrung versteht.¹⁸⁷ Vorangestellt sei ein Zitat von J. Pieper:

„Niemand erfährt das Furchtbare von Tod und Sterben so von Grund auf wie der, welcher liebt.“¹⁸⁸

In der Offenheit eines Menschen für den anderen, in der Bereitschaft dem aus der Liebe ergehenden Anruf zu folgen, geht der Mensch mit einem anderen Menschen eine Beziehung, eine Freundschaft ein. Augustinus schildert seine Freundschaft mit einem Mann seines Alters, der ihm sehr nahe war und ohne den er nicht glaubte, sein zu können.¹⁸⁹ Dieser Freund, mit dem er alles teilte, was ihm gehörte und dem er alles mit-teilte, was er wusste, wurde plötzlich krank und starb einige Tage darauf, als Augustinus nicht bei ihm war.

Vom Schmerz darüber ward es finster in meinem Herzen, und was ich ansah, war alles nur Tod. Die Heimat war mir Qual, wunders unselig das Vaterhaus, und alles, was ich gemeinsam mit ihm erlebt hatte, war ohne ihn verwandelt zu grenzenloser Pein. Überall suchten ihn meine Augen, und er zeigte sich nicht. Und ich haßte alles, weil es ihn nicht barg und nichts von allem mir noch sagen konnte: „sieh, bald kommt er“, so wie es ehemals gewesen, wenn er eine Weile nicht zugegen war.¹⁹⁰

Durch den Tod des geliebten Freundes verliert Augustinus die Leibhaftigkeit des Mit-Seins. Die Welt, die vorher den geliebten Freund barg, ist ohne den Freund nun leer. Im Gegensatz zu Situationen des Abschieds, die auch von Hoffnung und Freude auf ein Wiedersehen geprägt sind, erfolgt mit dem Tod eine andersartige Trennung, da der Freund für immer von der Erde verschwunden und somit aus der konkret-erfahrbaren Leibhaftigkeit getreten ist. Die Welt birgt in sich nicht mehr die Möglichkeit des Erscheinens der geliebten Person, sie ist nicht mehr Teil der Leibhaftigkeit des geliebten Menschen, somit wird sie für den Hinterbliebenen zur Todeswelt.¹⁹¹ Ein großer Schmerz umfasst Augustinus Herz, nichts am Leben erweckt Freude, sondern alles erinnert an den Tod. Alle Taten und Gegenstände der Welt rufen Erinnerungen an gemeinsame Erlebnisse mit dem Freund und somit Schmerz

¹⁸⁷ Es werden ausschließlich diejenigen Passagen herangezogen, die auch für die Gedanken Wiplingers von Bedeutung waren. Für eine umfassendere Interpretation auch mit Bezug auf die Bedeutung für Augustinus Gottesbeziehung, vgl. Fischer, N. / Hattrup D. (Hg.): Irrwege des Lebens. Augustinus: Confessiones 1-6 und 105-126.

¹⁸⁸ Pieper, J.: Tod und Unsterblichkeit, 30f.

¹⁸⁹ Im neunten Buch der Confessiones beschreibt Augustinus den Tod seiner geliebten Mutter, wo die Betroffenheit durch deren Tod deutlich wird, allerdings wird im Folgenden ausschließlich auf die Erfahrung des Todes seines Freundes näher eingegangen. Für die Schilderungen Augustinus den Tod seiner Mutter betreffend, vgl. Augustinus: Bekenntnisse, 471-477.

¹⁹⁰ Augustinus: Bekenntnisse, 151.

¹⁹¹ Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 71.

hervor. Alles vorher Selbstverständliche wird fraglich, alles vorher Freudvolle trägt nun das Antlitz des Todes. Die Veränderungen in Augustinus Erleben stellen sein Leben in Frage, da alles bisher Gewohnte anders geworden ist, was er in einem Satz deutlich macht:

„Ich war mir selbst zur großen Frage geworden, [...]“. ¹⁹²

Augustinus wird sich selbst zur Frage, dies impliziert, dass alles ihn Betreffende fragwürdig geworden ist, sein gesamtes Selbstsein hat die bisherige Selbstverständlichkeit eingebüßt.

Da das eigene Selbst-Sein nur aus dem gemeinsamen Mitsein erfahrbar gewesen ist, stellt sich nach dem Tod des geliebten Menschen die Frage, wie es möglich ist, dass nur mehr ein Mensch lebend existiert. Augustinus fürchtet sich vor dem Tod und hasst diesen, da dieser ihm den geliebten Freund entrissen hat. Es gelingt ihm nicht zu differenzieren, vielmehr sieht er mit dem Tod seines Freundes die ganze Welt in die Sphäre des Todes getaucht und wundert sich, dass andere Menschen, insbesondere er selbst, noch leben, wo doch derjenige für den und mit dem er sein Leben lebte, gestorben ist.

In der Tat, ich wunderte mich, daß die übrigen Sterblichen noch lebten, da doch er, den ich geliebt hatte, als könnte er nie sterben, gestorben war, und mehr noch wunderte ich mich, daß ich selbst, da ich doch ein zweiter Er gewesen war, noch lebte, nun, da er tot war. [...] Wahrhaftig, ich hatte das Gefühl, als wären seine Seele und meine Seele nur eine Seele gewesen in zwei Leibern. Und es war mir das Leben deshalb so gänzlich verleidet, weil ich nicht hälftig leben wollte; und wenn ich trotzdem vor dem Sterben zurückscheute, so vielleicht aus dem Grunde, dass hinwieder der nicht ganz sterben sollte, den ich so heiß geliebt hatte. ¹⁹³

In der Freundschaft erfährt Augustinus sein Selbst-Sein von seinem Gegenüber her. Die Verbundenheit des Augustinus mit seinem Freund kann mit Marcel als Kommunion ¹⁹⁴ beschrieben werden. Die beiden erleben sich als Einheit, in der die Person vom jeweilig anderen innerlich erneuert wird, „diese Gegenwart ist dann offenbarend, das heißt sie macht mich voller zu mir selbst als ich es ohne sie wäre.“ ¹⁹⁵ Die beiden Personen erlebten sich als *Wir-sind*, wobei eine Person ohne die andere das Gefühl hat, nicht sein zu können, da sie von dieser ihr Selbst-Sein erfährt. Der Tod der geliebten Person bringt eine Trennung des *Wir-sind*, den Verlust der leibhaftigen Kommunion mit sich. Augustinus erfährt das Gefühl der

¹⁹² Augustinus: Bekenntnisse, 151.

¹⁹³ Augustinus: Bekenntnisse, 155 und 157.

¹⁹⁴ Vgl. Marcel, G.: Gegenwart und Unsterblichkeit, 296f.

¹⁹⁵ Marcel, G.: Gegenwart und Unsterblichkeit, 296. Vgl. Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 60.

Zerrissenheit, da er noch lebt, während sein Freund, durch dessen Existenz er sein Selbst erfahren konnte, gestorben ist. Dies bringt für Augustinus das Gefühl mit sich, selbst nur noch eine Hälfte zu sein. Sein Leben ist ihm somit verleidet und der Gedanke an den eigenen Tod ist naheliegend. Vor diesem schreckt Augustinus allerdings zurück, da er der Ansicht ist, dass sein Freund nicht ganz sterben soll. Er erblickt in seinem Leben nun die Verantwortung, den verstorbenen Freund in ihm, dem „zweiten Er“ weiterleben zu lassen. Er kommt zu der Einsicht, dass es möglich ist, dass sein Freund durch ihn noch weiterleben kann. Wie kann diese Aussage von Augustinus verstanden werden? Wiplinger beschreibt die innige Gegenwart, die von physisch-räumlichen Bedingungen unabhängig ist:

Seine Gegenwart ist gerade dann die innigste und intensivste, wenn, was ich selbst bin und tue, mein ganzes Sein durch ihn bestimmt ist, wenn ich mich ob und aus unserer Begegnung so oder so verhalten kann und muß oder nicht kann und darf – auch wenn ich überhaupt nicht an ihn denke –, wenn unser Gegenüber also mein ganzes Leben und Sein durch-dringt, durch-gängig bestimmt.¹⁹⁶

Augustinus Trauer um seinen Freund und die durch dessen Tod hervorgerufene Entwurzelung macht deutlich, dass die beiden oblativ Liebe¹⁹⁷ verband. Diese kann als darbringend und heterozentrisch beschrieben werden. Die beiden Menschen sind bereit, sich dem anderen gegenüber zu öffnen. Dies liegt einerseits in ihrer Freiheit, andererseits ist es Gnade, dass sich auch der andere nicht verschließt. Die oblativ Liebe versteht sich vom Du her, „genauer: ich verstehe mich in ihr ganz von dir her und auf dich hin als angerufen von oder aus dir, mich in meinem Selbst-vollzug als und aus dem ‚um deinetwillen‘, dieses als Bedingung seiner Möglichkeit und seinen Ursprung.“¹⁹⁸

Augustinus spürt nun nach dem Tod seines Freundes die Verantwortung, das vorher von seinem Freund durchdrungene Leben trotz seinem Tod weiterzuleben und auf Grund der Bestimmung des Seins durch seinen Freund diesen weiter gegenwärtig sein zu lassen.

Trotz des Wissens um die Bedeutung das eigene Leben im Sinne des Verstorbenen zu leben, macht Augustinus die Erfahrung, dass ihm sein Leben freudlos erscheint.

¹⁹⁶ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 59.

¹⁹⁷ Die oblativ Liebe steht im Gegensatz zur possessiven Liebe, die autozentrisch ist und die durch das „Haben und Besitzen“ eines Objekts bestimmt ist, vgl. Marcel, G.: Gegenwart und Unsterblichkeit, 292f. Mit Buber könnte diese possessive Liebe als Ich-Es-Beziehung bezeichnet werden, in der der andere für mich nicht zum Du geworden ist, vgl. Buber, M.: Ich und Du, 3-8.

¹⁹⁸ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 64.

Ich war in Aufruhr, ich seufzte und weinte und war verstört, und alle Ruhe war dahin und aller Verstand. Ich trug meine Seele zerschlagen und blutend herum, und sie hielt es nicht aus, daß ich sie noch trug, und ich fand doch keine Stätte sie niederzulegen. Nirgend kam sie zur Ruhe, nicht im lauschigen Hain, nicht bei Spiel und Gesang; weder im salbenduftenden Bad, noch beim wohlbereiteten Mahl -, noch in Lager und Bett mit ihrer Lust; und auch nicht über Buch und Gedicht. Alles war mir zum Überdruß, selbst das Licht, und alles, was nicht war, was er gewesen war, war mir anstößig und verleidet, erwünscht nur Seufzer und Tränen; denn darin allein fand meine Seele einigermaßen Ruhe, aber sowie sie davon abgezogen wurde, lastete auf mir mein Elend mit seiner ganzen Wucht.¹⁹⁹

Dadurch, dass sich Augustinus in seinem Selbst-Sein fraglich geworden ist, sind all die Erlebnisse, die früher Freude machten auch der Fraglichkeit unterworfen und ihres früheren Sinns enthoben. Augustinus zählt all jene Bereiche auf, die ihm vor dem Tod seines Freundes Ruhe, Erholung oder Ablenkung verschafft haben, aber all diese Tätigkeiten können nicht von der Trauer ablenken, die alle Bereiche umfasst und entwertet. Nichts hat mehr die Wertigkeit, die es vor dem Tod des geliebten Menschen innehatte, sondern alles, von der Sinnlichkeit bis zur intellektuellen Beschäftigung erscheint Augustinus trostlos zu sein und keine Befriedigung zu verschaffen. Darin kommt nochmals deutlich zum Ausdruck, dass die ursprüngliche Erfahrung alle Bereiche des menschlichen Lebens betrifft und alles radikaler Fragwürdigkeit unterwirft und das bisherige Welt- und Seinsverständnis verändert.

Allein Tränen und Seufzer scheinen Augustinus in dieser Erfahrung des Verlustes des Freundes und dadurch seines Selbst-Seins etwas Trost zu bringen. Im Kummer um den Geliebten wird an den Verstorbenen gedacht, sodass dieser nahe erscheint und somit die räumliche Distanz, die vorhanden ist, etwas verdrängt werden kann. Allerdings ist dem trauernden Augustinus aber schmerzlich bewusst, dass es nie wieder so werden kann wie es vor dem Tod seines Freundes gewesen ist.

Augustinus versucht seinem Schmerz zu entkommen, muss allerdings feststellen, dass er dabei vor sich selbst fliehen müsste, da dieser Schmerz seine ganze Person be-trifft, was ihm unmöglich ist.

„Wohin auch hätte mein Herz fliehen sollen vor meinem Herzen? Wohin hätte ich vor mir selbst fliehen sollen? Wohin wäre ich mir nicht nachgefolgt?“²⁰⁰

¹⁹⁹ Augustinus: Bekenntnisse, 157.

²⁰⁰ Augustinus: Bekenntnisse, 157 und 159.

Augustinus selbst hat für seine große Trauer über den Verlust seines Freundes eine Erklärung. Erlebnisse mit den Freunden, wie zu plaudern, zu lachen, sich gefällig zu zeigen, voneinander zu lernen, die Ausbleibenden zu vermissen, die Erscheinenden zu grüßen sind Zeichen, die sich bei gegenseitiger Liebe aus dem Herzen äußern und durch die untereinander eine Einheit entsteht.

Das ist es, was man schätzt an den Freunden, und so hoch schätzt, daß ein menschenwürdiges Gewissen sich schuldig fühlte, wollte man einem, der Liebe erwidert, die Liebe aufsagen, oder dem, der liebt, nicht Gegenliebe schenken, ohne vom Leibe des andern außer den Zeichen freundlicher Gesinnung irgend etwas zu verlangen. Daher die große Trauer, wenn ein Freund uns stirbt, die schwere Nacht des Schmerzes und das im Wandel von Süße zu Bitternis tränende Herz und über dem verlorenen Leben der Sterbenden das Sterbensweh des Überlebenden.²⁰¹

Dieses „Sterbensweh“ sieht Augustinus neben dem Verlust des geliebten Freundes, mit dem er eine Einheit bildete, auch in der Verdrängung der Endlichkeit des menschlichen Lebens.

Hatte mich jener vorige Schmerz nicht deshalb so überaus leicht und bis ins Innerste durchschauern können, weil ich meine Seele in den Sand gegossen hatte, indem ich einem Sterblichen eine Liebe zuwandte, als ob er niemals sterben müßte.²⁰²

Bei jeder Freundschaft, jeder eingegangenen Beziehung ist das Eintreffen des Todes eine unabwendbare Tatsache. Diese kann zu verdrängen versucht werden, was allerdings als Folge schreckliches Erwachen mit sich bringt. Erst durch das Bedenken auch der Endlichkeit der leibhaftigen Form der Beziehung, erhält die Beziehung auch wahren Wert, da erst durch die Endlichkeit Ernsthaftigkeit in eine Freundschaft gelegt werden kann. Es muss den in einer Beziehung stehenden Menschen bewusst sein, dass bestimmte Situationen einmalig sind und diese somit einen Wert erhalten, der bei unendlichen Wiederholungsmöglichkeiten nicht gegeben sein könnte.²⁰³

Ausgang aus seinen Sorgen sieht Augustinus einzig in der Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe.²⁰⁴

²⁰¹ Augustinus: Bekenntnisse, 161.

²⁰² Augustinus: Bekenntnisse, 159.

²⁰³ Auf die Bedeutung dieser Endlichkeit wird in einem folgenden Kapitel noch näher eingegangen.

²⁰⁴ Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel I.6 „Die Liebe“.

All diese Gedanken beschäftigen Augustinus nicht aus einem philosophischen Interesse heraus, sondern sie be-treffen ihn in seinem eigensten Selbst-Sein. Er versucht für sich eine Antwort zu finden, wie es sein kann, dass ihn der Tod eines Freundes so tief trifft und verletzt. Sein gesamtes Leben, seine Einstellungen, seine Beziehungen, sein Selbst-Bild werden durch den Tod des geliebten Freundes in Frage gestellt und er versucht, sich aus dieser Erfahrung sein Welt- und Selbstbild erneut aufzubauen

Von dieser Fraglichkeit, die durch den Tod als ursprüngliche Erfahrung aufbricht, ist Wiplingers Denken geprägt, weswegen an dieser Stelle der Anfang des Buches „Der personal verstandene Tod“ wiederholt werden soll:

Der Tod ist des Lebens Ernst. Das Leben ist kein Scherz und leichtsinniges Spiel mehr, wenn es mit dem Tod ernst wird oder ist, wenn er ernst genommen wird, weil er Ernst macht mit dem Leben, mit uns selbst, indem er dieses und uns selbst, mich selbst in Frage stellt. Des Todes Ernst ist seine Frage an das Leben, an mich selbst, an das von dieser Frage geweckte und aus ihr anhebende Denken.²⁰⁵

7. Die aufbrechenden Fragen

Das vollständige Erfassen der ursprünglichen Erfahrung kommt einem Menschen in seinem Leben nicht zu. Sie kann nicht begriffen werden, da sie den Menschen überfällt, er nicht ausmachen kann, woher und warum sie in der jeweiligen Situation über ihn kommt. Die ursprüngliche Erfahrung ist nach der ersten Betäubung von den anschließend aus dieser Erfahrung selbst aufbrechenden Fragen bestimmt, die über den Menschen kommen und diesen in seiner gesamten Existenz fraglich werden lassen und ihn schließlich vor die Entscheidung der Liebe oder des Widersinns der Liebe führen. Die Erfahrung des Fragens wird nicht vom Menschen gemacht, sondern sie trifft den Menschen, sie ist Widerfahrnis. „Am radikalsten und unausweichlichsten zeigt sich also die Unverfügbarkeit der Frage-Erfahrung in der *Unvermittelbarkeit*, *Unvertretbarkeit* und *Ungewißheit des Fragens*, die zusammengehören.“²⁰⁶ Jeder Gesprächspartner erfährt im echten Gespräch, dass ihm Fragen „aufgehen“ oder verschlossen bleiben. Dieses Fragen nach den Fragen kann nicht gelernt oder gelehrt werden, im Gegensatz zu der „Hellhörigkeit für die Frage-Erfahrung, den

²⁰⁵ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 11.

²⁰⁶ Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 502.

unverfügbaren Anspruch der Fragwürdigkeit und Fraglichkeit als Zuspruch des Unverfügbaren selbst.²⁰⁷

Kein Fragender kann von einem anderen vertreten werden, keiner kann für einen anderen fragen. Auch kann keine Lösung eines anderen auf eine Frage übernommen werden, sondern jeder Mensch ist aufgefordert, selbst nachzufragen. Diese Unvertretbarkeit des Fragens ergibt sich auch daraus, dass sich der Mensch nicht sicher sein kann, ob tatsächlich er fragt:

So wird schließlich das *Woher und Woraus des Fragens* selbst, sein so vermeinter Anfang (als gefragter) noch aus der jeweiligen Entsprechung zum Anspruch des Unverfügbaren im Selbstverständnis der Frage-Erfahrung und der daraus entspringenden Welt bestimmt: als einfach von mir in mir, in anderen, oder von anderen in mir gesetzter – oder vom Unverfügbaren in mir durch andere in mir erweckter.²⁰⁸

Das fehlende Wissen über die eigene Fragehaltung gehört nach Wiplinger zu deren Unverfügbarkeit. Er ist der Meinung, dass nach den Fragen gefragt werden muss. Auch wenn Wiplingers eigenes Leben ein Weg des Fragens gewesen ist und durch Fragen bewegt worden ist, ist dadurch noch nicht ausgesagt, was das Wesen des Fragens ist. Dieses möchte Wiplinger fragend ermitteln, er möchte „nach der Frage fragen“.²⁰⁹ Die Frage selbst wird somit zum Gegenstand der philosophischen Überlegungen. Es wird angenommen, dass alles frag-würdig ist, selbst die Frage. In einem Vortrag schildert er näher die Momente und Strukturen einer Frage.²¹⁰

Es läßt sich an ihr als Ganzem (*in dem* auch nur die Momente *sind*) unterscheiden: das *Fragende* (wir selber), das *Befragte* (die Frage in der ersten Weise des Vollzugs, in ihrer alltäglichen Naivität und Unmittelbarkeit, im Grunde jeder noch nicht der Frage ausgesetzte, durch sie in die Differenz zu sich selbst gebrachte Vollzug, d. h. aber: wir selbst sind das Befragte, wir in unserer alltäglichen, vorphilosophischen Existenz im fraglosen, naiven, selbstverständlichen Vollzug) und das *Gefragte* (das Wesen jener

²⁰⁷ Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 502.

²⁰⁸ Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 502.

²⁰⁹ Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 164.

²¹⁰ Vgl. Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 165f. Allerdings muss angemerkt werden, dass Wiplinger in einem anderen Aufsatz darauf verweist, dass auch diese Momente nicht unhinterfragt bleiben dürfen, sondern dass auch diesen nachgefragt werden muss. Vgl. Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 498.

thematisierten ersten Frage) bzw. das *Erfragte* (der Sinn des Fragens: warum das Warum?).²¹¹

Wie lassen sich diese Strukturelemente nun in den aus der ursprünglichen Erfahrung des Todes aufbrechenden Fragen einordnen?

Der hinterbliebene Mensch ist der Fragende, wobei dies genauer bedeutet, dass der Mensch zwar der Fragende ist, dass aber nicht dieser selbst die Fragen stellt, sondern diese Fragen ihn überfallen, ihn in Anspruch nehmen und der Mensch sich nur entscheiden kann, ob er sich diesen Fragen gegenüber öffnet oder sich ihnen verschließt. Ist er bereit, auf diese Fragen einzugehen, ist er der Fragende, der sich den sich auftuenden Fragen stellt. Gleichzeitig ist der Mensch auch der Befragte, der in seiner fraglosen Existenz befragt wird und auf Grund der Fragen Veränderungen unterliegt. Es stellt sich die Frage nach dem Erfragten, nach dem Sinn des Fragens, nach dem Warum des Warum? Es muss nach dem Wesen der Frage gefragt werden.

Dass es sich bei diesen Gedankengängen um einen *circulus vitiosus* handeln könnte, der einer von mehreren Philosophen angenommenen Richtigkeit des Denkens zuwiderläuft, wird von Wiplinger gesehen, aber sofort die Frage gestellt, ob eine solche Richtigkeit des Denkens nicht eine Gedankenlosigkeit wäre, die es verwehrte, ein philosophisches, grundhaftes Denken zu erlangen:

Wie wenn eben in diesem Zirkel der Wink läge, daß *jeder* Vollzug – auch der des Fragens – noch übersteigbar ist, noch absetzbar in eine Differenz, daß kein Vollzug irgendwelcher Art Letztes sein kann, d. h. Grund und Notwendigkeit, worauf sich ein Weltentwurf, eine Sicht des Ganzen gründen läßt, auf den in der Erörterung aller Einzelfragen als letzten Ort zurückgegangen werden könnte? Es bleibt immer noch die Frage: Was ist dies? Warum? Sie reißt uns aus der Selbstverständlichkeit des Vollzugs heraus, setzt uns ihm als Fragende noch gegenüber, daß wir ihn auf seinen tieferen Sinn hin befragen.²¹²

Somit kommt in Wiplingers Denken auch dem fraglosen Rest im Vorverständnis des Fragens Fraglichkeit zu. Was ist nach Wiplinger der tiefere Sinn dieses alles in Frage stellenden Fragens?

²¹¹ Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 165.

²¹² Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 165.

In seinem Buch „Der personal verstandene Tod“ wird ausschließlich deutlich, dass diese Fragen, die alles bisher Selbstverständliche fraglich werden lassen und ihres früheren Wertes berauben, Teil der ursprünglichen Erfahrung sind und dass es für den Menschen existenziell ist, sich den aus dieser aufbrechenden Fragen zu stellen, auch wenn dadurch das gesamte Welt-, Selbst- und Seinsverständnis zerbricht, wie weiter vorne bereits ausführlich behandelt wurde. In einem Artikel der Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ führt Wiplinger weiter aus, was er als den Sinn dieses Fragens betrachtet. In diesem Text zeigt Wiplinger deutlich auf, wonach diese alles radikal in Frage stellende Fragen fragen, weswegen im Folgenden dieses längere Zitat angeführt werden soll:

Was vermöchte sich diesem noch als „*Sinn*“ des *Fragens* zu zeigen – was könnte die „Antwort“ sein, nach der es fragt? – Wonach es fragt, ist sein eigener Anfang, es selbst als Anfang, welcher es als (fort-)währendes Gespräch mit dem Unverfügbaren seiner selbst ist – als Ursprung. So ist *es selbst als währende, stets neu und konkret zu vollziehende Antwort an den Zuspruch des über es ver-fügenden Unverfügbaren*, von dem her es selbst sich als in Frage gestellt erfährt. Der „Sinn“ des Fragens möchte demnach sein: die wache Bereitschaft zu lernen, diesen Anspruch und Zuspruch zu vernehmen, wo und wie immer er an uns ergeht, offen zu werden für ihn in allem Seienden und allen Anderen und für diese in ihm. [...] Denn *Fragen-Können* heißt: *Hören-Können*, zuletzt, zutiefst und ursprünglich *in der Ent-sprechung zum Zu-spruch des Unverfügbaren, im Gespräch mit diesem als Ursprung von Wort und Sprache und ur-sprünglichem Anfang von Du*. Ob der Mensch überhaupt noch des Hörens auf ein wesenhaftes und ursprüngliches Wort und dessen Sagen fähig ist, wird darum im Geschick seines Fragens entschieden. (Wie dieses sich zur Möglichkeit eines Glaubens als Hören auf ein geoffenbartes Wort Gottes verhält, soll hier bewußt offen gehalten werden.) Der Sinn des Fragens, soferne und solange es sich noch als Fragen erfährt, kann von ihm her zuallerletzt höchstens in der Bereitschaft zur Verwandlung durch es selbst, das heißt aber wieder durch den Zuspruch des Unverfügbaren erblickt werden. [...] So dürften wir in diesem Sinn das Wort Martin *Heideggers* verstehen: „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“²¹³

²¹³ Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 510.

In seinem Wesen kann sich das Fragen letztlich nie einholen und erfährt gerade in dieser Uneinholbarkeit sein Wesen, „d. h. nur in der Verbergung seines Wesens, welche in dessen Uneinholbarkeit waltet, offenbart sich dieses.“²¹⁴

Die Frage nach den Fragen, die Frage nach dem Ursprung der Fragen führt vor ein Geheimnis, das für den Menschen unverfügbar ist. Dieser Anspruch des Unverfügbaren ergeht in allem Seienden und allen Anderen an den Menschen.

Wenn sich ein Mensch den ihn treffenden existenziellen Fragen stellt, muss er bereits sein, sich verwandeln zu lassen, wodurch der Mensch fügsam in Bezug auf das Unverfügbare ist.²¹⁵

Das Unverfügbare spricht zum Menschen als die Unverfügbarkeit des Fragens selbst, somit im Fragen nach den Fragen, was als Aufgabe das stets neue Nach-fragen mit sich bringt. Allerdings können diese Fragen nicht aus sich selbst hervorgebracht werden, sondern die Fragen müssen gehört werden, im Gespräch mit dem Du.²¹⁶ Wiplinger hält bewusst offen, wie sich dieses zur Möglichkeit eines Hörens auf ein geoffenbartes Wort Gottes verhält. Dass sich in der Rede über das Unverfügbare eine christliche Komponente verbergen kann, ist offensichtlich und wird von Wiplinger in einem anderen Aufsatz klar zum Ausdruck gebracht.²¹⁷

Es müsste heute vielleicht von der offenen Wegstelle bei Heidegger, wo das Ereignis des philosophisch verstandenen Logos als Geheimnis sich auftut, zu jenem Logos führen, der sich selbst geoffenbart hat als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“, als der personale, das heißt selbst als Person wesende und Du und Du ineinander vereignende Dialog der Liebe, in der das Sein selbst sich offenbart hat als jenes abgründige Du, aus dem der Mensch selbst erst Person ist und allererst in seinesgleichen eine solche zu entdecken vermag.²¹⁸

²¹⁴ Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In Wissenschaft und Weltbild 1965, 178.

²¹⁵ Vgl. Wiplinger, F.: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit 1968, 501.

²¹⁶ Auf den Zusammenhang der Unverfügbarkeit und der Sprache wird in dem Kap. III.2 „Theologische Konsequenzen“ näher eingegangen.

²¹⁷ Dies ist überraschend, da er es in seinen anderen Texten bevorzugt, über Gott zu schweigen.

²¹⁸ Wiplinger, F.: Sein in der Sprache. In: Wissenschaft und Weltbild 1959, 383.

8. Über den personal erfahrenen Tod zur Existenz des Selbst-Seins

Das Problem des Konflikts von personaler Liebes- und Todeserfahrung hat eine ontologische Bedeutung, „nämlich als *Ansatz der philosophischen Frage nach dem Sinn von Sein bei der Selbst-seins-erfahrung am Tod dessen, den wir lieben – bei der personal-dialogischen Todes-als Selbst-erfahrung*.“²¹⁹

Warum die ursprüngliche Erfahrung in der Selbst- und Todeserfahrung die der personalen Liebe sein soll, ist nur in und aus dieser auszumachen. In der personalen Selbsterfahrung ist die Todeserfahrung verborgen enthalten als die Erfahrung ihres Ursprungs, als Liebe „bis in den Tod“.

Wiplinger ist der Meinung, dass in der Erfahrung des Nichts Fragen aufbrechen, die für das Selbstsein des Menschen existenziell sind. Erst durch die Bereitschaft des Menschen diese Fragen in das eigene Leben aufzunehmen, werden sie für das Selbst-sein des Menschen existenziell. Bei diesen handelt sich um ein Fragen der Fragen, die in den Ursprung verweisen und somit in die Unverfügbarkeit. Es bleibt somit ein Geheimnis bestehen, es bleibt eine Frage, die vom Menschen während seines Lebens nicht beantwortet werden kann, sondern deren Unverfügbarkeit akzeptiert werden muss.

Bei der Frage nach dem Selbstsein, die sich im Tod des geliebten Menschen stellt, werden die Menschen „in die zu der jeweils noch *ausstehenden Ganzheit und Endgültigkeit* dieses personalen Vollzugs, welcher selbst das Sein dieses ‚Subjekts‘, dessen ‚Subjektivität‘ ausmacht“²²⁰, verwiesen.

Dies bedeutet streng genommen, dass es erst im Tod ein Subjekt, eine Person gibt.

„So lang ist also personales Mit-sein noch nicht vollendet, *ist* darum Person noch nicht wirklich (ver-wirklicht).“²²¹

Erst der Tod ist die Endgültigkeit aller Entscheidungen, auch der endgültigen Entscheidung des Selbstseins des Menschen, derjenigen Entscheidung, ob alles aus Selbstsucht und Hass oder aus Liebe geschieht.

²¹⁹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 37.

²²⁰ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 80.

²²¹ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 88.

Doch ist eben auch kein Mensch vor seinem Tode endgültig und in Reinheit eines von beiden, weil die Entscheidung erst im Tode endgültig wird, damit auch Liebe oder Haß, damit auch sein Selbstsein.²²²

Weil die Entscheidungstat des Mitseins erst durch den Tod vollkommen ist, ist nach Wiplinger auch das jeweilige Selbstsein erst in diesem vollendet. Während des Lebens besteht für Wiplinger das Selbstsein als Möglichkeit. Selbst-Sein der Person wird nach Wiplinger erst im Tod vollendet.

Besonders in Bezug auf die Todeserfahrung ist der Mensch an eine Grenze gebunden, die er lebend nicht überschreiten kann und hinter der es ihm nicht möglich ist, etwas zu wissen. Dass gerade im und durch den Tod die Möglichkeit für eine radikale (Selbst-) Verwandlung liegen mag, deutet Wiplinger an, wahrt aber in seinem Buch „der personal verstandene Tod“ den Geheimnischarakter, indem er diese Gedanken mit den Worten schließt:

Doch für diesen Schritt gilt gewiß – zumindest für den Philosophen: „Der Rest ist Schweigen...“ – Denn er fällt mit meinem eigenen Tod zusammen.²²³

²²² Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 77.

²²³ Wiplinger, F.: Der personal verstandene Tod, 108.

III. Über das Wort, die Liebe und den personal erfahrenen Tod zur Existenz des Selbst-Seins

Im Folgenden sollen die beiden Denker Ebner und Wiplinger, für die beide die Notwendigkeit der Ich-Du-Beziehung, der personalen Liebe für das Selbst-sein unabdinglich war, dargestellt werden. Beide haben unterschiedliche Denkwege eingeschlagen, die auf den ersten Blick relativ wenig miteinander zu tun haben beziehungsweise unabhängig nebeneinander stehen bleiben können. Aufgabe der folgenden Kapitel ist es, diese Schwerpunkte der beiden Denker aufzugreifen und ihre Bedeutung für das Selbst-sein des Menschen aufzuzeigen. Begonnen werden soll mit einer literarischen Zusammenschau, da nach der Meinung der Verfasserin, besonders in der Literatur existenziellen Gedanken besonders gut Ausdruck verliehen werden und deren Bedeutung anschaulich dargestellt werden kann.

1. „Der Tod des Iwan Iljitsch“ von Leo Tolstoi

Nein, nein und nein, so kann man nicht leben, wie ich gelebt habe, und wie wir alle leben. – Das haben mir der Tod Iwan Iljitschs und die von ihm hinterlassenen Aufzeichnungen offenbart.²²⁴

Mit diesen Worten deutete Leo Tolstoi auf der ersten Manuskriptseite Anlass und Anliegen seiner 1886 veröffentlichten Novelle an. Leo Tolstoi berichtete, dass er keine Antwort auf die ihn zutiefst drängende Frage nach einem Ziel des Lebens, „das nicht durch den Tod vernichtet wird“²²⁵, gefunden und in Folge dessen Selbstmordgedanken gehabt habe.

Die zwei für sein Leben bestimmenden Ereignisse waren eine von ihm 1857 beobachtete öffentliche Hinrichtung und der Tod seines älteren Bruders im Jahr 1860.

Durch das Werk Tolstois zieht sich die Thematik des Todes, des Sterbens und die Frage nach der Bedeutung des Todes für das Leben.

Die Novelle „Der Tod des Iwan Iljitsch“ beruht auf einer wahren Begebenheit: 1881 starb der Tolstoi bekannte Staatsanwalt Iwan Iljitsch Metschnikow im Alter von 45 Jahren und Tolstoi

²²⁴ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 93.

²²⁵ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 93.

Schwägerin erzählte Tolstoi die Worte der Witwe – „die Gedanken des Sterbenden kurz vor seinem Tode, die Gespräche über die Nutzlosigkeit des Lebens, das er geführt habe.“²²⁶

Protagonist des Buches „Der Tod des Iwan Iljitsch“ von Leo Tolstoi ist, wie bereits aus dem Titel ersichtlich Iwan Iljitsch, ein Mann mittleren Alters, der durch eine tödliche Krankheit aus seinem alltäglichen Leben gerissen wird und nach einem Leidensweg, der von Angst und Verzweiflung geprägt ist, in Frieden stirbt.

Im ersten Teil der Novelle wird aus der Sicht der Umwelt der Umgang mit dem Tod des Iwan Iljitsch geschildert. Nach der Schilderung der Reaktionen der Bekannten und „Freunde“ folgt anschließend ein Bericht über das Leben des Iwan Iljitsch, eines angenehmen und anständigen Menschen, wie wiederholt bemerkt wird. Nachdem Iwan Iljitsch von seiner Krankheit erfährt, beginnt für ihn ein Leidensweg, der auch durch die Angst vor dem bevorstehenden Tod deutlich gekennzeichnet ist.

Durch das Eingestehen, dass sein Leben nicht „das Wahre“ gewesen sei, kommt seine Todesangst zu einem Ende, ist von ihm nicht mehr auffindbar und er kann ruhig sterben.

Es stellt sich die Frage, inwieweit das Werk Tolstois „Der Tod des Iwan Iljitsch“ mit den beiden Denkern Ferdinand Ebner und Fridolin Wiplinger Verbindungen aufweist. Der Grund, dass dieses Werk an dieser Stelle genauer angeführt und interpretiert werden soll, ist der, dass nach Meinung der Verfasserin in diesem Werk Tolstois Grundgedanken Ebners und Wiplingers literarisch dargestellt werden. Die folgende Interpretation einzelner Passagen des Buches wird ausgehend vom Gedankengut Ebners und Wiplingers vollzogen, ohne dabei andere mögliche Interpretationen nivellieren zu wollen.

Iwan Iljitschs Leben scheint ein alltägliches Leben zu sein, bis er erfährt, dass er an einer Krankheit leidet, deren Ernsthaftigkeit er vorerst zu verdrängen sucht, deren Schweregrad er sich aber bald eingesteht, da er Schmerzen ertragen muss, die kein Arzt lindern kann. Versucht Iwan Iljitsch nach einiger Zeit nicht mehr sein Leiden und seine Krankheit als harmlos darzustellen, so ist das die Taktik seines Umfeldes, sie versuchen, die Tragik der Krankheit gegenüber Iwan Iljitsch zu verschweigen und wollen ihm zureden, dass alles wieder gut werde. Diese überall verbreitete Lüge macht Iwan Iljitsch sehr zu schaffen:

Das was Iwan Iljitsch am meisten quälte, war die Lüge [...]. Denn er wußte ja: was immer auch getan wurde, es konnte nichts dabei herauskommen, außer noch

²²⁶ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 94.

qualvolleren Leiden und dem Tode. Und ihn quälte diese Lüge, es quälte ihn, daß jene nicht eingestehen wollten, was alle wußten und was auch er selber wußte, sondern daß es ihr Wille war, ihn angesichts seiner entsetzlichen Lage zu belügen, und daß sie nicht nur wünschten, er solle selber an dieser Lüge teilnehmen, sondern daß sie ihn sogar dazu zwangen. Lüge, Lüge [...] dies war für Iwan Iljitsch das allerqualvollste.²²⁷

Die Menschen, die Iwan Iljitsch umgeben, lassen ihn nie direkt wissen, wie schlecht es um ihn steht, sondern belügen ihn, was von Iwan Iljitsch durchschaut und während seiner Krankheit von ihm am meisten gehasst wird. Die Lüge, dass alles wieder in Ordnung käme, obwohl jeder weiß, dass es mit Iwan Iljitsch zu Ende gehen wird, bedrückt ihn noch mehr als sein physisches Leiden. Die Lüge wird von Ebner als schwerste Sünde bezeichnet, da in ihr der Sinn des Wortes, der auf Beziehung hin angelegt ist, gegenteilig eingesetzt wird und sich somit gegen die geistige Existenz richtet. Die Lüge verunmöglicht eine Beziehung zwischen Menschen, die von personaler Liebe getragen ist. Warum die Menschen um Iwan Iljitsch ihm nicht die Wahrheit sagen, ist aus dem Werk nicht direkt ersichtlich, allerdings wird durch das Verhalten nach dem Tod Iljitschs deutlich, dass sich die Menschen auch nach dem Tod Iwan Iljitschs nicht wirklich mit dessen Tod auseinandersetzen und sich deren emotionale Betroffenheit in Grenzen hält und sie mehr die Bedeutung dieses Todes für ihren persönlichen und beruflichen Fortgang abwägen, wie in folgendem Abschnitt gut zum Ausdruck kommt:

Und da sie nun vom Tode Iwan Iljitschs hörten, war der erste Gedanke eines jeden der in diesem Kabinett versammelten Herren, welche Bedeutung dieser Todesfall für die Versetzung oder Beförderung der Richter oder ihrer Bekannten wohl haben würde.²²⁸

Der Tod scheint die Menschen nichts anzugehen, er wird als Unannehmlichkeit, der im eigenen Leben keine Beachtung geschenkt werden soll, gesehen. So erfährt sich Iwan Iljitsch in seinem Leiden als einsamer Mensch, dessen Einsamkeit einzig durch seinen Sohn Wasja²²⁹, der ihm sehr Leid tut und den Bauernjungen Gerassim etwas gemildert wird, da er sich von diesen verstanden und bemitleidet fühlt. Der Bauernjunge Gerassim, der Iwan Iljitsch pflegt, lebt mit der Gewissheit, selbst einmal sterben zu müssen und er spricht Iwan Iljitschs schlechten Zustand offen an.

²²⁷ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 65f.

²²⁸ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 4.

²²⁹ Vgl. Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 76.

Nicht nur alle anderen Menschen, sondern auch Iwan Iljitsch selbst scheint mit dem Gedanken an den Tod nicht umgehen zu können. Zwar hat er die Tatsache des Todes akzeptiert, insbesondere der bekannte Syllogismus „Cajus ist ein Mensch, alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich“²³⁰ ist Iwan Iljitsch einleuchtend, allerdings ist es auch für ihn unvorstellbar, dass dieser Syllogismus etwas mit ihm zu tun haben könnte. Wie auch Wiplinger in seinem Buch „Der personal verstandene Tod“ wiederholt bemerkt, ist der Gedanke an den Tod nicht das Ernste, sondern der Ernst liegt erst darin, sich selbst tot zu denken. Diesem Tod als eigenes Schicksal weicht Iljitsch lange und beharrlich aus. In seiner Krankheit beschäftigt er sich nicht mit dem Tod, sondern mit seinen Schmerzen und versucht alles, um diese zu lindern, bis er eines Tages feststellen muss:

„Nicht um den Blinddarm handelt es sich, nicht um die Niere, sondern um Leben und ... Tod. Ja, da war das Leben, und nun geht es hin, geht hin, und ich kann es nicht aufhalten. Ja. Wozu sich betrüben? Ist es nicht allen mit Ausnahme von mir klar, daß ich am Sterben bin und daß es nur noch eine Frage von Wochen ist, von Tagen... jetzt gleich vielleicht. Einst war ein Licht da, jetzt ist es ringsum dunkel. Einst weilte ich hier, jetzt geht es dorthin! Wohin nur?“ Es überlief ihn kalt, sein Atem stockte. Er hörte nur noch die Schläge seines Herzens. „Ich werde nicht mehr sein, was jedoch wird sein? Es wird nichts sein. Und wo werde ich dann sein, wenn ich nicht mehr sein werde? Wäre es möglich, der Tod? Ich will nicht.“ [...] „Der Tod. Ja, der Tod. [...] Und der Tod ist nahe, und dabei denke ich an den Darm. Ich denke, wie man den Darm kurieren könnte, und dabei ist es der Tod. Und wäre es wirklich möglich, der Tod?“²³¹

Der Gedanke an den Tod als sein eigenes Schicksal versetzt ihn in Todesangst und Verzweiflung, denen er nicht entkommen kann. Es gelingt ihm nicht, sich selbst tot zu denken und somit ist er von der Möglichkeit einer ursprünglichen Erfahrung, wie sie Wiplinger in seinem Werk „Der personal verstandene Tod“ andeutet, entfernt.

Es war Iwan Iljitsch klar, daß er sterben müsse, und darum befand er sich im Zustand ständiger Verzweiflung. In seinem tiefsten Innern wußte Iwan Iljitsch, daß er sterben müsse, allein er wollte sich nicht nur nicht an diesen Gedanken gewöhnen, sondern

²³⁰ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 57.

²³¹ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 54f.

konnte ihn einfach nicht begreifen, die nackte Tatsache nicht begreifen. [...] Und es kann ja gar nicht sein, daß auch ich sterben muß. Das wäre zu entsetzlich.²³²

Der Tod lässt sich nicht be-greifen, da der Tod den Menschen in etwas Unverfügbares verweist, das nicht kontrolliert und be-herrscht werden kann. Da der Tod von Iwan Iljitsch nicht be-griffen werden kann, somit sein durchschnittliches, in allen Bereichen geplantes Leben durchbricht, ist dieser für Iwan Iljitsch etwas Entsetzliches.

Iwan Iljitsch fürchtet sich vor dem Tod, der ihm dennoch als Ausweg aus seinem Leiden erscheint:

Ihm war, als presse man ihn mit seinen Schmerzen in einen engen, schwarzen und tiefen Sack und presse ihn immer weiter hinein und könne ihn doch nicht ganz hineinpresse. Dabei vollzog sich dieses Entsetzliche mit großer Qual für ihn. Es war, als fürchte er sich einerseits davor und wollte doch andererseits hineinfallen und als kämpfe er dagegen an und helfe gleichzeitig nach.²³³

Iwan Iljitschs größter Wunsch ist es, wieder so gut und angenehm leben zu können, wie er vor seiner Krankheit gelebt hat. Im weiteren Verlauf seiner Krankheit stellt sich Iwan Iljitsch immer wieder der Verdacht, dass sein Leben von ihm nicht so gelebt worden sei, wie es sich gehört, und dass sein Leben nicht das Wahre gewesen sei. Diese Gedanken versucht Iwan Iljitsch zu verdrängen, weiß er doch, dass er ein anständiges, von den Vorgesetzten stets gebilligtes Leben geführt hat. Trotzdem stellt sich ihm immer wieder die Frage:

„Wie, wenn in der Tat mein ganzes Leben, mein ganzes bewußtes Leben nicht das Wahre gewesen ist?“²³⁴

Neben seinem physischen Leiden geht von dieser Frage ein seelisches Leiden aus, das an Intensität sein körperliches übersteigt. Der Gedanke an die Falschheit, den er lange zu verdrängen versucht, nimmt plötzlich sein gesamtes Denken ein und lässt Iwan Iljitsch nicht zur Ruhe kommen.

„Aber wenn dem so ist“, sagte er zu sich, „und wenn ich nun mit dem Bewußtsein aus dem Leben gehe, daß ich alles zerstört habe, was mir beschieden ward, und nicht mehr gutmachen kann, was dann?“²³⁵

²³² Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 57f.

²³³ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 78.

²³⁴ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 87.

Würde Iwan Iljitsch sich eingestehen, dass er sein Leben nicht in der rechten Weise gelebt habe, wäre sein ganzes bisherige Leben in Frage gestellt. Jegliche gute Meinung über sich selbst müsste von Iwan Iljitsch aufgegeben werden. Er würde den Boden unter den Füßen verlieren, alle Wertigkeiten des bisherigen Lebens wären vernichtet. Die Schwierigkeit des Eingestehens der Unzulänglichkeit des eigenen Lebens wird auch von Ebner beschrieben:

Denn andererseits neigt jeder, eben weil er von Natur aus jene gute Meinung von sich hat, auch dazu, vor den andern und schließlich dann auch vor sich selbst – weil man ja so häufig auch allein mit sich selbst „vor den andern“ existiert – im Widerspruch zu jenem Gefühl sein Leben als etwas zu leben, in dem alles durchaus recht und in Ordnung sei. [...] Er muß die ihm natürliche gute Meinung von sich selbst preisgeben und damit den natürlichen Grund und Boden menschlichen Existierens in der Welt unter seinen Füßen wegziehen.²³⁶

Iwan Iljitsch glaubt lange an die Rechtmäßigkeit seines Lebens, da er immer anständig war und sich stets an die Anweisungen der Obrigkeiten gehalten hat. Erst kurz vor seinem Tod löst er sich von seiner Lüge und erkennt die Nichtigkeit seines Lebens:

Plötzlich war ihm, als erhalte er von einer unbekannten Gewalt einen Stoß vor die Brust und einen Stoß in die Seite; noch heftiger wurde seine Atemnot, und er stürzte in das Loch ab; dort aber, am Ende der Kluft leuchtete etwas auf. Es ging ihm so, wie es ihm zuweilen auf der Eisenbahn gegangen war, wenn er gedacht, daß er vorwärts führe, und er dabei doch rückwärts fuhr und er plötzlich unversehens die wirkliche Richtung erkannte. ‚Ja, es war alles nicht das Wahre‘, sagte er zu sich ‚doch das macht nichts. Man kann ja, noch kann man es erreichen, das ‚Wahre‘. Doch was ist das ‚Wahre‘?‘ fragte er sich und wurde plötzlich ganz still.²³⁷

Mit der Erkenntnis, dass das bisherige Leben nicht „das Wahre“ gewesen sei, tritt Iwan Iljitsch, mit Ebner gesprochen, aus dem Zustand der Icheinsamkeit. Er belügt sich nicht länger, dass alles Gewesene in Ordnung war, sondern er gesteht sich die eigene Schuldhaftigkeit ein. Für Ebner ist dadurch der erste bedeutende Schritt für das Offenwerden für die geistigen Realitäten des Lebens getan. Iwan Iljitsch tritt somit aus der Icheinsamkeit

²³⁵ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 87.

²³⁶ Ebner, F.: Schriften I, 308f.

²³⁷ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 90f.

seiner Existenz, aus der Erbsünde. Ohne die Erkenntnis dieser Sünde sieht Ebner für den Menschen keinen Weg zu Gott,²³⁸ und damit in direktem Zusammenhang stehend keine Möglichkeit einer Beziehung in personaler Liebe. Durch das Eingestehen der bisherigen Unzulänglichkeit wird das gesamte Dasein radikal in Frage gestellt, gleichzeitig wird auch die Zukunft fraglich. Iwan Iljitsch ist sich sicher, dass er das Wahre noch erreichen kann, auch wenn er weiß, dass er nicht mehr lange zu leben hat. Er glaubt an die Vergebung und daran, dass sein ganzes Leben noch gutzumachen sei.

Auch Ebner ist der Meinung, dass es im Bereich des „Geistigen“ kein „zu spät“ gebe, da es ein „zu spät“ nur im Bereich des Menschlichen gebe.

Im Bereich des Menschlichen ist tatsächlich ein „zu spät“ möglich. Wie aber sollte es ein Mensch geistig ertragen können, wenn er sich ein solches „zu spät“, belastet mit dem Gewicht seiner Verantwortlichkeit, einmal eingestehen muß, wenn nicht die menschliche Existenz an und für sich, eben in ihrer Menschlichkeit, in der ja auch das gegeben ist, was man Verantwortlichkeit nennt, über sich selbst hinaus auf Gott und dessen Gnade und Barmherzigkeit, für die es kein „zu früh“ und kein „zu spät“ gibt, wiese.²³⁹

Zwei Stunden vor seinem Tod stellt sich Iwan Iljitsch, frei von der Lüge, die ihn bisher gequält hat, die Frage, was das Wahre sei und gesteht sich ein, dass sein Leben diesem Ideal nicht entsprochen hat. Durch diese ehrliche Antwort sich selbst gegenüber beendet Iwan Iljitsch seinen drei Tage lang andauernden, von Angst und Verzweiflung hervorgerufenen Schrei und wird ganz still. Er ist sich dessen bewusst, dass sein Leben noch nicht die Endgültigkeit hat, die ihm erst mit dem Tod gegeben wird, sondern dass es immer noch wandelbar ist und dass er kurz vor seinem Tod noch die Möglichkeit hat, sein Leben zu verändern, seine Letztentscheidung zu treffen, die für Wiplingers Denken eine wesentliche Rolle spielt – ob sein Leben für sich selbst oder für den anderen gelebt wird, ob seine Entscheidung gegen oder für die Liebe ausfällt.

Und um diese nämliche Zeit geschah es, daß Iwan Iljitsch sich abstürzen fühlte und das Licht sah und ihm klar wurde, daß sein Leben nicht das Wahre gewesen, das es hätte sein sollen, doch daß man dies noch gutmachen könne. Er hatte sich gefragt, was

²³⁸ Vgl. Ebner, F.: Schriften I, 306.

²³⁹ Ebner, F.: Wort und Liebe, 175f.

denn das ‚Wahre‘ sei, und war stumm geworden und horchte. Da fühlte er, wie jemand seine Hand küßte. Er schlug die Augen auf und sah seinen Sohn an.²⁴⁰

Nach diesem Eingeständnis ist Iwan Iljitsch bereit für die geistige Realität des Lebens. Er ist offen für das Du. Im Gegensatz zu seinem vorhergehenden Leben, in dem sein Blick immer auf sich gerichtet war, auf seinen Erfolg, sein Ansehen, seine Wohnung und schließlich seine Krankheit, sein Leiden, seine Angst vor dem Tod, blickt Iwan Iljitsch auf den anderen, konkret auf seinen Sohn. Er sieht nicht mehr sich, sondern er sieht seinen Sohn an. Er vergisst sich selbst und denkt an sein Gegenüber, das ihm Leid tut. Mit Ebner gesprochen, kann gesagt werden, dass Iwan Iljitsch in der Begegnung mit dem anderen nicht mehr an die *chinesische Mauer*²⁴¹ stößt, an der er im anderen wieder nur sich selbst sieht. Diese *chinesische Mauer* wird besonders im Umgang mit seiner Frau und seinen Freunden deutlich, durch die er als gesunder Mensch stets sich selbst als anständigen Mann, der ein anständiges Leben führt, widergespiegelt sieht und die ihn während seiner Krankheit an ihn selbst und sein vergangenes Leben erinnern. Im Laufe seiner Krankheit entwickelt er besonders gegen seine Frau, die ihn schmerzlich an sich selbst erinnert, Hassgefühle. Erst nach dem Eingestehen, dass sein Leben nicht das Wahre gewesen sei, wird sein Blick offen für den anderen und sein Denken verändert sich. Er ist nicht mehr derjenige, der sich selbst Leid tut, sondern er zeigt Mitgefühl für die anderen. Er möchte seine Gedanken noch mitteilen, ihm ist es auf Grund seiner schwindenden Kräfte jedoch nicht mehr möglich, sich verständlich auszudrücken:

Mit einem Blick wies er seine Frau auf den Sohn hin und sagte: „Führ fort ... sehr leid ... auch du ...“, er wollte noch sagen „leb wohl“, allein er versprach sich dabei und konnte nur noch, da er nicht mehr imstande war, sich zu verbessern, eine kraftlose Handbewegung machen, wissend, daß jener, der es verstehen sollte, es verstehen würde.²⁴²

Er denkt an die ihn Überlebenden und den Schmerz derer, die sein Leiden mit ansehen müssen. Die Todesangst und Verzweiflung, die Iwan Iljitsch vorher gequält haben, sind für ihn plötzlich nicht mehr auffindbar.

²⁴⁰ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 91.

²⁴¹ Vgl. dazu das Kapitel I.4.2 „Abgeschlossenheit der Icheinsamkeit“.

²⁴² Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 91f.

„Und der Tod? Wo ist er?“ Und er suchte nach seiner früheren, so gewohnten Todesangst und konnte sie nicht finden. Wo war sie? Und was denn für ein Tod? Es war keine Angst da, weil auch kein Tod mehr da war. An Stelle des Todes war ein Licht da. „So ist das also!“ sagte er plötzlich laut. „Welch eine Freude!“²⁴³

Das Eingestehen der eigenen Unzulänglichkeit und der darauf folgende Blick auf den anderen deuten darauf hin, dass Iwan Iljitschs Entscheidung nicht für sich selbst, sondern für den anderen ausfällt. An Iwan Iljitsch ist zu erkennen, dass er durch den Blick auf den anderen jegliche Todesangst verliert, da für ihn kein Grund für eine mögliche Angst mehr vorliegt. An Stelle seiner ihn vorher in das Dunkle zerren wollenden Angst ist plötzlich ein Licht da, welches ihn mit Freude erfüllt. Die Interpretation dieses Lichtes kann auf vielfältige Weise erfolgen, im Folgenden soll diese nach Ebner und nach Wiplinger erfolgen. Ebner ist der festen Überzeugung, dass die Liebe zum Nächsten die Liebe zu Gott impliziert, die aufeinander verwiesen sind. Durch die Liebe zum Nächsten, die Iwan Iljitsch erfüllt, wird somit auch die Gottesbeziehung ermöglicht und es stellt sich ein Vertrauen ein, das jegliche Angst vertreibt und es hell werden und Freude eintreten lässt. Sein Tod, der nach Ebner in der Icheinsamkeit und Du-Verschlossenheit wurzelt, ist durch das Eingestehen des unwahren Lebens und der Offenheit dem Gegenüber beseitigt und wird durch die Liebe ersetzt. – „Licht ist dem Gerechten gesät, und Freude den von Herzen Aufrichtigen.“²⁴⁴

Nach Wiplinger gelangt der Mensch erst in seinem Tod zu seinem Selbst-Sein, das vorher immer noch Veränderungen unterliegt, erst im Tod hat der Mensch die Identität, die während des Lebens nicht erreicht werden kann. Diese Vollendung, in der die Fragen nach dem eigenen Selbst-Sein gelöst werden und die bei Iwan Iljitsch dank der Hinwendung zu seinem Du die Entscheidung der Liebe ist, nimmt Iwan Iljitsch die Angst vor dem Tod und verwandelt diese in Freude.

Beide Interpretationsmöglichkeiten gehen von einem Grundgedanken aus, der Iwan Iljitsch kurz vor seinem Tod jede Angst wegnimmt und ihn mit Freude erfüllt: Die Liebe ist stärker als der Tod.

„Es ist zu Ende!“ sagte jemand über ihm. Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seinem Geiste. „Zu Ende ist der Tod“ sagte er sich. „Er ist nicht mehr.“²⁴⁵

²⁴³ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 92.

²⁴⁴ Ps 97,11.

²⁴⁵ Tolstoi, L.: Der Tod des Iwan Iljitsch, 92.

Der Tod gilt für Wiplinger als die Grenze, hinter der er als Philosoph nichts aussagen möchte, somit lässt sich für Wiplinger über das Selbst-Sein des Menschen nach dessen Tod keine Aussage mehr treffen, sondern die für ihn angemessene Form ist das Schweigen.

Ebner, der sein ganzes Denken durch das Christentum beeinflusst sieht, kann aus der Sicht seines Glaubens an der Grenze des Todes nicht stehen bleiben und somit hoffend sagen:

„Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“ Aber auch dieser Nacht wird ein Morgen dämmern, dessen Stern dem Erwachenden durch das Fenster seiner dunklen Kammer entgegenleuchtet, und es wird wieder Tag werden, Tag und Licht in Gott – und des Menschen Leben wird ausgewirkt sein in Gott.²⁴⁶

2. Theologische Konsequenzen

In einer Zeit, in der das Leben im Jetzt und die individuelle Selbstverwirklichung den Blick auf sich selbst als das alleine wichtige Wesen unter Verdrängung der Endlichkeit lenkt, ist es Aufgabe der Theologie, die den Menschen in seinem Geschaffen-sein und seinem Bezug auf den anderen Ernst nimmt, auf dessen Endlichkeit und dessen Beziehungsfähigkeit aufmerksam zu machen. Der Mensch, der sich ausschließlich selbst im Blick hat und auf die eigene Selbstverwirklichung drängt, bedenkt oft nicht, dass er sich nicht selbst gegeben hat, sondern dass ihm etwas voraus liegt, worüber er nicht verfügen kann. In der Sprache, der Liebe und dem Tod kommt die Unverfügbarkeit besonders deutlich zum Ausdruck, weswegen es nach Meinung der Verfasserin Aufgabe der Theologie ist, diese wieder stärker in das Blickfeld der Theologie zu rücken.

[...] Wer ist übrigens dieser wirklich existierende und geistig existierende und hierin zur Wirklichkeit des geistigen Lebens berufene Mensch? Wir brauchen ihn nicht in metaphysischen und aber auch nicht physischen Fernen der Menschheitsentwicklung zu suchen und auch nicht in den dunklen Tiefen mystischer Versunkenheit. Dieser wirkliche Mensch ist uns sehr nahe und nichts – außer Gott – könnte uns näher sein als er; denn: das bin ich, das bist du....²⁴⁷

²⁴⁶ Ebner, F.: Wort und Liebe, 291

²⁴⁷ Ebner, F.: Wort und Liebe, 186.

Ich und Du stehen im Zentrum der Gedanken Ebners und Wiplingers. Erst in der personalen Liebe zueinander, die durch gegenseitige Offenheit geprägt ist, erfährt der Mensch sein eigenes Selbst-Sein. Dass der Mensch auf den anderen hin angelegt ist, sieht Ebner im Wort objektiv dargestellt. Auch Johann Reikerstorfer hält diesen Zusammenhang zwischen Sprache und Beziehung folgendermaßen fest:

„Die sprachlich konstituierte Welt ist von vornherein die mit Anderen in der Intersubjektivität geteilte Mit-Welt, in der Menschen sich selbstverständlich bewegen [...].“²⁴⁸

Sprache impliziert immer Intersubjektivität und ermöglicht sowohl die Beziehung zu Gott als auch die Beziehung zu den Menschen. Durch den Tod einer geliebten Person erfährt die Beziehung eine Veränderung, somit wird auch das eigene Selbst-Sein, das bisher aus dem geliebten Du erfahren wurde, fraglich. Nach dem Tod des anderen verliert das gesamte Seins- und Weltverständnis seine Selbstverständlichkeit und dem Menschen stellen sich Fragen nach sich selbst, dem anderen und dem Leben, dessen Begrenztheit dem Menschen neu bewusst wird. Das Wort, die Liebe und der personal erfahrene Tod durchbrechen die von uns als chronologisch wahrgenommene Zeit hin zu einer kairologischen Zeit. Sie verweisen den Menschen in eine Zeit, die nicht von diesem analysiert und kontrolliert werden kann und die das Verständnis des Menschen von einer linear fixierbaren Zeit übersteigt.

Nach Wiplinger gelangt das Selbst-Sein, das während des Lebens nur in Ansätzen vorhanden war, im Tod zur Vollkommenheit. Dies bedeutet aber nicht, dass dem Leben sein Sinn abgesprochen wird, sondern der Sinn des Lebens wird erst im Tod vollendet.

„Wir bemerken, daß alles, was ist, noch jenseits seiner moralischen Wertigkeit einen absoluten Wert hat, und zwar deshalb, weil es ist, aber eines Tages nicht mehr sein wird.“²⁴⁹

Erst durch das Wissen, dass das Leben des Menschen beschränkt ist, bekommen Worte und Taten einen Wert, da diese nicht in endloser Zeit zu wiederholen sind, sondern sie in der konkreten, nie wiederkehrenden geschichtlichen Situation ihre Bedeutung haben. Würde der Mensch in einer unbefristeten Zeit stehen, verfielen er dem Rad des Seins, wie es Nietzsche beschreibt.²⁵⁰ Darin würde alles entwertet werden, nichts würde jemals endgültig werden, sondern alles immer wieder veränderbar sein. Alles im Leben Geschehene würde der Gleichgültigkeit anheim fallen, wie dies gut im Werk „Alle Menschen sind sterblich“ von Simone de Beauvoir zum Ausdruck kommt, in dem ein Mann durch einen Trank unsterblich geworden ist:

²⁴⁸ Reikerstorfer, J.: *Weltfähiger Glaube*. Theologisch-politische Schriften, 257.

²⁴⁹ Strasser, P.: *Journal der letzten Dinge*, 21f.

²⁵⁰ Für eine nähere Auseinandersetzung mit der Frage, welche Folgen das von Nietzsche erwähnte „Rad des Seins“, die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ für die Theologie mit sich bringt, vgl. Metz, J. B.: *Memoria Passionis*, bes. 124-135.

Ich ging zur Tür; ich konnte mein Leben nicht einsetzen, ich konnte nicht mit ihnen lächeln, nie waren Tränen in meinen Augen, nie Feuer in meinem Herzen. Ein Mensch von nirgendwoher, ohne Vergangenheit, ohne Zukunft und ohne Gegenwart. Ich wollte nichts, ich war niemand. Ich ging Schritt für Schritt dem Horizont zu, der immer vor mir entwich; die Wassertropfen sprühten auf und sanken wieder hinab, ein Augenblick vernichtete ewig den andern, meine Hände blieben immer leer. Ein Fremder war ich, ein Toter. Sie waren Menschen, sie lebten. Ich war keiner der Ihren. Ich hatte nichts zu hoffen, ich ging zur Tür hinaus.²⁵¹

Eine Zeit ohne Ende bringt das Ende des Menschen mit sich.²⁵² Wiplinger ist der Überzeugung, dass der Mensch erst im Tod sein Selbst-Sein hat, ohne den Tod könnte seiner Meinung nach somit von keiner Person gesprochen werden. Auch das gemeinsame Mitsein käme zu keiner Endgültigkeit, die letzte Entscheidung über das gemeinsame Sein und somit auch über das jeweilige Selbstsein würde wegfallen. Die Ver-antwortung der Lebenden für sich selbst wie auch für die Toten wäre durch eine endlose Zeit verloren. Es gilt nach K. Appel deutlich zu machen,

[...] *dass vielmehr die Lebenden der Leib der Toten sind* und damit nicht nur die Verantwortung für die jetzigen und kommenden, sondern auch für die vergangenen Generationen tragen. Anders gesagt: *Der Mensch ist nicht nur zum Hirten der „biologisch-physikalischen“ Erde eingesetzt, er ist auch nicht im heideggerschen Sinn „Hüter des Seins“, sondern Hirte der Zeit und darin Hirte einer Erde, die auch das Lebenshaus der Toten ist* – was, dies sei hier nur angemerkt, auf tiefe Weise einen Ausdruck in den katholischen Kirchen findet, die Häuser der Lebenden UND Toten sind. Allerdings muss in unserer Zeit wohl extra darauf hingewiesen werden, dass dies nicht meint, dass die Toten „nur“ in unserem Gedächtnis weiterleben. Vielmehr sind sie als unsterbliche Seelen bei uns und in diesem Sein-bei-uns verleblicht.²⁵³

Die Toten dürfen nie als Tote festgeschrieben und ihnen ihre konkrete Geschichte und Persönlichkeit entzogen werden, sondern der Tod „wird zum Zeichen der freiheits- und lebensermöglichenden Unverfügbarkeit“²⁵⁴. Der Mensch ist nur Gast auf dieser Erde, er weiß,

²⁵¹ Beauvoir, S. de: Alle Menschen sind sterblich, 307.

²⁵² Vgl. Metz, J. B.: Memoria Passionis, 133.

²⁵³ Appel, K.: Zeit und Gott, 133.

²⁵⁴ Appel, K.: Zeit und Gott, 133.

dass dieses sein Leben an eine Grenze gelangt und dass er sich selbst somit keine endgültige Identität geben kann, dass er aber ebenso wenig den anderen auf einzelne Taten festschreiben darf. Der andere Mensch ist dem Menschen unverfügbar. Um diese Unverfügbarkeit des anderen wissend, ist der Mensch dazu aufgefordert, dies nicht bloß theoretisch zu akzeptieren, sondern im eigenen Verhalten praktisch umzusetzen. Unverfügbarkeit des anderen impliziert immer dessen Freiheit, wodurch erst der Pluralismus der menschlichen Existenz angenommen werden kann, da es kein Festlegen auf gewisse Bestimmungen geben darf. Der Mensch, der sich der Freiheit des anderen Menschen bewusst ist, kann diesem in einer unvoreingenommenen Offenheit begegnen, die die Voraussetzung für die wahre Gemeinschaft der Menschen darstellt. Diese Gemeinschaft findet nach Ebner im Wort ihren „objektiven“ und in der Liebe ihren „subjektiven“ Ausdruck. Neben dem Tod wird somit im Wort und in der Liebe die Unverfügbarkeit des anderen Menschen deutlich, was am Gespräch, dem Wiplinger Bedeutung zumisst, kurz verdeutlicht werden soll. Für ein Gespräch, das bloßes Austauschen von Informationen übersteigt und Ausdruck der wahren Kommunion sein soll, ist die Offenheit der Betroffenen Voraussetzung, die nicht erzwungen werden kann, sondern als Geschenk erlebt wird. Diese Bereitschaft aufeinander einzugehen, ist nach Wiplinger in der Frage gegeben:

Soll ein Gespräch nicht nur gegenseitiges Antönen sein, sondern sollen in ihm die Sprechenden in einen echten Bezug zueinander gelangen, dann bedarf es der Offenheit von seiten eines jeden, die einzig in der Frage gegeben scheint. Je tiefer und radikaler, je echter und unbeirrter einer zu fragen vermag, umso bereiter ist er für ein Gespräch, umso sicherer ist das Gelingen eines solchen.²⁵⁵

In der Frage und dem daraus resultierenden Gespräch zeigt sich, dass sich der Mensch dem anderen gegenüber nicht verschlossen verhält, sondern bereit ist, sich von dem anderen in Anspruch nehmen zu lassen. Jedes Fragen birgt ein gewisses Risiko für den Fragenden in sich, da für diesen die Antwort seines Gegenübers ungewiss ist. In dieser Offenheit füreinander ist allerdings auch erst das Gelingen eines Gesprächs gegeben.

Wiplinger macht darauf aufmerksam, dass die Fragen nicht aus dem fragenden Menschen selbst kommen, sondern aus der Unverfügbarkeit aufbrechen und der Mensch sich entscheiden kann, ob er sich den Fragen verschließt oder das Wagnis dieser Fragen eingeht.

²⁵⁵ Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 164.

Die Fragen sind nicht ausschließlich an das Gegenüber gerichtet, sondern stellen auch das eigene Leben und das eigene Selbst-Sein in Frage.

Einmal in seinem Leben muß sich der Mensch die Frage vorlegen, was für eine Bewandnis es denn eigentlich mit diesem seinem Leben habe. [...] Nicht aus irgend einem „philosophischen“ Interesse heraus – das ja vor jener Frage überhaupt nicht vorhanden ist –, sondern aus dem unmittelbarsten Interesse an sich selbst und seiner Existenz in der Welt, wie dieses gar keiner Philosophie und keiner philosophischen Bildung zur Vermittlung bedarf, wird die Frage vom Menschen aufgeworfen.²⁵⁶

In diesem Zitat Ebners wird deutlich, dass die Frage nach sich selbst und der eigenen Existenz in der Welt nicht ein philosophisches Problem, sondern eine existenzielle Frage ist, die jeden Menschen in seinem Selbst-Sein betrifft. Die Frage entspringt aus dem Interesse an sich selbst und an der eigenen Existenz, wie auch Wiplinger festhält:

„Die Frage ‚schläft‘ gleichsam schon immer am Grunde unseres Daseins. *Der Vollzug der Ursprungsfrage gehört notwendig zum Wesen des Menschen als dessen eigentümliche Seinsweise.*“²⁵⁷

Die Frage nach der eigenen Existenz darf nicht übergangen werden, wird der Mensch in seinem Mensch-Sein Ernst genommen. In der Frage-Erfahrung liegt die Möglichkeit einer Freiheit des Denkens.

Der Tod stellt *alles* in Frage, der Tod ist *die* Frage des Lebens, aus der eine Fülle anderer Fragen entspringen. Die Fragen über-fallen den Menschen und dieser kann nur entscheiden, ob er sich diesen Fragen stellt oder ob er sie nicht berücksichtigt und sein Leben von diesen unbetroffen lässt. Öffnet er sich diesen Fragen, ist er bereit, einen Weg zu gehen, der von Fragen bestimmt ist und dessen Ziel er nicht wissen kann. Der Tod ist für den hinterbliebenen Menschen unverfügbar, ebenso sind es die Fragen, die dieser ursprünglichen Erfahrung entstammen. Die Frage nach dem Tod des geliebten Menschen bringt die Frage nach dem gemeinsamen Mit-Sein, durch dieses die Frage nach dem eigenen Selbst-Sein mit sich. In den Fragen, die alles fraglich werden lassen und allem ihren bisherigen Wert entziehen, soll nach Wiplinger nicht eine Frage als fraglos abgetan werden – die Frage nach der Frage. Stellt sich der Mensch dieser Frage, erkennt er, dass er deren Ursprung nicht er-fassen kann. Mit Ebner muss hinzugefügt werden, dass jegliche Fragen ausschließlich aus dem Sprachhorizont, in den der Mensch gestellt ist, aufbrechen können. Die Frage nach der Frage impliziert somit immer

²⁵⁶ Ebner, F.: Schriften I, 1029 (Fragment aus dem Jahre 1916).

²⁵⁷ Wiplinger, F.: Grundfragen zur Dialektik Hegels. In: Wissenschaft und Weltbild 1965, 178.

auch die Frage nach der Sprache. Die Frage nach der Sprache weist über das eigene menschliche Leben hinaus, wodurch deutlich wird, dass der Mensch sich die Sprache nicht selbst gegeben hat. Im Hinterfragen der Sprache gelangt der Mensch an die Frage nach dem Ursprung der Sprache, die dem Menschen wiederum verborgen bleibt, da diese der Unverfügbarkeit entspringt. Ebner verbindet den Ursprung der Sprache mit dem Ursprung der Menschen, wodurch deutlich wird, dass der Mensch weder über den Ursprung der Sprache noch über seinen eigenen verfügen kann, sondern dass dem Menschen etwas vorausliegt. Dieses Vorausliegende und Unverfügbare ist für Ebner Gott. Der Mensch ist in einen geistigen Horizont verwoben, aus dem er nicht heraustreten kann und aus diesem er erst seine Existenz hat. Der Mensch ist somit nicht selbst bemächtigt, über sein Selbst-sein zu entscheiden, da das für sein Selbst-sein wirklich Bestimmende in seiner Unverfügbarkeit steht, allerdings obliegt es der freien Entscheidungstat des Menschen, ob er sich dem Aufruf des Unverfügbaren stellt. Für den Menschen ist die ursprüngliche Erfahrung und die aus dieser kommenden Fragen ebenso unverfügbar wie das Geheimnis, in das diese Fragen münden. Sowohl die Frage nach dem Ursprung der Sprache als auch die Frage nach dem Ursprung des Menschen verweisen den fragenden Menschen in die Unverfügbarkeit, verweisen ihn auf das zu Grunde liegende Geheimnis, verweisen ihn auf die Fragen, die ihn sein Leben lang begleiten werden und die sein Leben zu einem Weg des Fragens, sein Selbst-sein selbst zu einer Frage werden lassen.

Die Unmöglichkeit, sich selbst in seiner Gänze zu fassen, wird Augustinus in Überlegungen über das Gedächtnis klar:

Groß ist die Macht meines Gedächtnisses, gewaltig groß, o Gott, ein Inneres, so weit und grenzenlos. Wer ergründet es in seiner ganzen Tiefe? Diese Kraft gehört meinem eigenen Ich hier an, sie ist in meiner Natur gelegen, und gleichwohl fass ich selber nicht ganz, was ich bin. So ist der Geist zu eng, sich selbst zu fassen.²⁵⁸

Die Unmöglichkeit, sich selbst zu fassen, impliziert Fragen an sich und über sich selbst zu stellen, auch wenn diese Fragen möglicherweise während des Lebens keine Antwort finden können und sollen. Sie können in Bezug auf Wiplinger keine Antworten finden, da das Selbstsein erst im Tod endgültig verwirklicht und somit vollkommen ist und sie sollen mit Ebner keine Antworten finden, da der Mensch sich nicht selbst gegeben hat und so wie der

²⁵⁸ Augustinus: Bekenntnisse, 509.

Ursprung der Sprache dem Menschen unverfügbar bleibt so auch der Ursprung des Menschen und somit dessen Selbst-Sein.

Der Mensch kann sich somit sowohl in der Sicht Ferdinand Ebners als auch Fridolin Wiplingers nicht selbst bis ins Letzte bestimmen, sondern er ist auf etwas ihm Vorausliegendes angewiesen. Dieses darf nach Karl Rahner nicht als vom Menschen „Umgreifbares“ gedacht werden. „Vielmehr handelt es sich um eine Verwiesenheit, die nicht selbstherrlich sich setzt, sondern die sich als die gesetzte und verfügte erfährt, als die im Abgrund des unsagbaren Geheimnisses gegründete.“²⁵⁹ Diese Verwiesenheit kommt dem Menschen als geistiges Subjekt zu, allerdings kann sich der Mensch vor dieser verbergen. Würde der Mensch allerdings diese Verwiesenheit vergessen und das Wort „Gott“, eingeschlossen jeglicher Synonyme, verschwinden, hätte das nach Karl Rahner für den Menschen existenzielle Folgen:

Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen – wenn man das noch so sagen könnte –, daß er vergessen hat. Was wäre dann? Wir können nur sagen: Er würde aufhören ein Mensch zu sein.²⁶⁰

Der Mensch soll das „Ganze von Welt vor sich und in die Frage“²⁶¹ bringen, auch wenn er auf diese Frage keine Antwort finden kann und er angesichts dieser Frage schweigen muss.

Die Frage nach dem eigenen Selbst-Sein steht mit der Frage nach Gott in unmittelbarem Zusammenhang. In der Frage nach sich selbst wird die Angewiesenheit des Menschen auf das ihm vorausliegende Unverfügbare, wie es Wiplinger bezeichnet, beziehungsweise mit Ebner gesprochen, auf Gott, deutlich zum Ausdruck gebracht. Somit bündeln all diese Fragen in einer einzigen, die im Dialog mit dem „wahren Du“ steht:

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, dass du dich um ihn kümmerst?“²⁶²

²⁵⁹ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 52.

²⁶⁰ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 58.

²⁶¹ Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens, 58.

²⁶² Ps 8,5.

IV. Bibliographie

Appel, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2008.

Augustinus: Bekenntnisse. Zweisprachige Ausgabe. Aus dem Lateinischen von Joseph Bernhart. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1987.

Beauvoir, Simon de: Alle Menschen sind sterblich. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 1970.

Buber, Martin: Ich und Du. Nachwort von Bernhard Casper. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co. 1995.

Buber, Martin: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. Zürich: Manasse Verlag 1953.

Casper, Bernhard: Das Dialogische Denken: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2002.

Ebner, Ferdinand: Schriften Erster Band. Fragmente Aufsätze Aphorismen. Zu einer Pneumatologie des Wortes. Hrsg. von Franz Seyr, München: Kösel-Verlag 1963.

Ebner, Ferdinand: Schriften Zweiter Band. Notizen Tagebücher Lebenserinnerungen. Hrsg. von Franz Seyr, München: Kösel-Verlag 1963.

Ebner, Ferdinand: Schriften Dritter Band. Briefe. Hrsg. von Franz Seyr, München: Kösel-Verlag 1965.

Ebner, Ferdinand: Ferdinand Ebner. Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916. Hrsg. von Flatscher, Markus / Hörmann, Richard, Wien: LIT Verlag GmbH & Co. KG 2007.

Ebner, Ferdinand: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Erste Auflage, Suhrkamp Verlag 1980.

Ebner, Ferdinand: Das Wunder des Wortes. Eingeleitet und ausgewählt v. Franz Seyr. Graz / Wien / Köln: Stiasny Verlag Ges. m. b. H. 1965.

Fischer, Norbert / Hattrup, Dieter (Hg.): Irrwege des Lebens. Augustinus Confessiones 1-6. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004.

Grimmlinger, Renate: Ferdinand Ebner. Zeitgeist, Kunst und Frauen. Luise Karpischek – Maria Mizera – Hildegard Jone. Biographische Notizen. Gablitz: Grimmlinger Verlag 2007.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2006.

Heidegger, Martin: Identität und Differenz. Pfullingen: Günther Neske 1957.

Hohmann, Werner L.: Ferdinand Ebner. Bedenker und Ebner des Wortes in der Situation der „geistigen Wende“. Essen: Die Blaue Eule 1995.

Kijowski, Richard: Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren. Wien: Herder & Co 1982.

Marcel, Gabriel: Gegenwart und Unsterblichkeit. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1961.

Methlagl, Walter / Kampits, Peter u.a.: Gegen den Traum vom Geist - Ferdinand Ebner. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981. Salzburg: Otto Müller Verlag 1985.

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 5. Aufl. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1992.

Metz, Johann Baptist: Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg in Breisgau: Verlag Herder 2006.

Pieper, Josef: Tod und Unsterblichkeit. München: Kösel Verlag 1968.

Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Freiburg / Basel / Wien: Verlag Herder 1984.

Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften. Wien / Berlin: LIT Verlag 2008.

Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1988.

Schleiermacher, Theodor: Das Heil des Menschen und sein Traum vom Geist. Ferdinand Ebner. Ein Denker in der Kategorie der Begegnung, Berlin: Alfred Töpelmann 1962.

Steinbüchel, Theodor: Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.

Strasser, Peter: Journal der letzten Dinge. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Theodoroff, Nikolaus: Wort und Geisteswirklichkeit. Zur Problematik des Denkers Ferdinand Ebner. Dissertation. Wien 1962.

Tolstoi, Leo: Der Tod des Iwan Iljitsch. Erzählung. Übers. von Günther, K., Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH 1992.

Wilckens, Ulrich: Das Evangelium nach Johannes. Das Neue Testament Deutsch Teilband 4, 18. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.

Wiplinger, Fridolin: Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung, 3. unveränderte Auflage, Freiburg / München: Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 1985.

Wiplinger, Fridolin: Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Freiburg / München / Wien 1976.

Wiplinger, Fridolin: Grundfragen zur Dialektik Hegels. Gedanken zur Vermittlung, Negation und Nichts in der dialektischen Auslegung der Differenz bei Hegel. In: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für die Grundfragen der Forschung 1965, 164-178.

Wiplinger, Fridolin: Das Fragen als Anfang der Philosophie. In: Wort und Wahrheit. Zeitschrift für Religion und Kultur 1968, 492-511.

Wiplinger, Fridolin: Die Gottesfrage in der Metaphysik des Aristoteles. Vorfragen zu einer Auseinandersetzung. In: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für die Grundfragen der Forschung 1962, 335-351.

Wiplinger, Fridolin: Sein in der Sprache. In: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für die Grundfragen der Forschung 1959, 369-384.

Wittgenstein, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus: Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners, Wien / Köln / Graz: Hermann Böhlau Nachf. Gesellschaft m. b. H. 1985.

Internetquelle:

<http://www.ebner-gesellschaft.org/aktuelles/das-projekt-kritische-herausgabe-des-gesamtnachlasses-von-ferdinand-ebner>, 11.2.2009.

V. Abstract

Der Mensch wird im Laufe seines Lebens mit einer Frage konfrontiert, die ihn in seiner Existenz be-trifft und durch die sein bisheriges Welt-, Mensch- und Gottesverständnis radikal in Frage gestellt wird: die Frage nach dem eigenen Selbst-Sein.

Wer sich dieser Frage öffnet, beschreitet einen Weg des Fragens, ohne um eine sichere Antwort zu wissen, er geht ein Wagnis ein, dessen Ziel für ihn nicht vorhersehbar ist.

Sowohl Ferdinand Ebner als auch Fridolin Wiplinger stellen sich dieser Frage, wobei beide von der Voraussetzung der Ich-Du-Beziehung für die Erfahrung des eigenen Selbst-Seins ausgehen. Diese Gemeinschaft fordert die Offenheit der Menschen, aufeinander einzugehen, sich von dem anderen in Anspruch nehmen zu lassen und das eigene Leben durch das Sein des anderen Menschen beeinflussen zu lassen. Im Wort und der Liebe findet diese Beziehung ihren Ausdruck, deren Sinn allerdings durch den Tod eines geliebten Menschen gefährdet scheint, weswegen eine Auseinandersetzung mit dem Wort, der Liebe und dem Tod notwendig ist, wenn nach der Existenz des Selbst-Seins des Menschen gefragt wird.

Ferdinand Ebner, der seinen christlichen Glauben mit seiner Philosophie verknüpft, nimmt als Ausgangspunkt seines Denkens das Wort, in dem für ihn „objektiv“ zum Ausdruck kommt, dass der Mensch auf Beziehung hin angelegt ist, die in der Liebe wahrhaft realisiert wird. Das Wort trägt nach Ebner den ganzen Menschen und das gesamte Sein, es umfasst Gott und die Liebe. Durch das gegebene Wort ist der Mensch befähigt, mit Menschen wie auch mit Gott in Beziehung zu treten. Das Wort verweist den Menschen auf etwas ihm Vorausliegendes, das der Mensch nicht aus sich selbst hat und das für das Selbst-Sein des Menschen existenziell ist, auf Gott.

Wiplinger, der sich als Philosoph in klarer Abgrenzung zu theologischen Inhalten versteht, stellt die ursprüngliche Erfahrung des Todes des geliebten Dus in den Mittelpunkt seiner Gedankengänge. Durch den Tod wird der hinterbliebene Mensch vor die Frage nach dem eigenen Selbst gestellt, da dieses bisher aus dem gemeinsamen Mit-sein erfahren wurde. Der Mensch verliert alle bisherigen Selbstverständlichkeiten seines Selbst-Seins und er muss aus der Erfahrung des Todes versuchen, sein Selbstverständnis neu aufzubauen. Diese Entwurzelung und Fraglichkeit kommt in den Confessiones des Augustinus deutlich zum Ausdruck, wo die Erfahrung des Todes seines geliebten Freundes eingehend geschildert wird.

Das Wort, die Liebe und der Tod eröffnen dem Menschen Fragen, auf die durch empirische Bestimmungen keine Antworten gefunden werden können, sondern die das Denken des Menschen, der sich diesen Fragen stellt, zu einem Weg des Fragens machen. Diese Fragen, die ausschließlich aus dem Sprachhorizont aufbrechen können, verweisen den Menschen in die Sprache, in der Frage nach dieser in den Ursprung der Sprache und mit dieser in Zusammenhang stehend in den Ursprung des Menschen. All diese Fragen münden nach Wiplinger in das Unverfügbare, mit Ebner gesprochen, in Gott. Sowohl Ebner als auch Wiplinger erkennen, dass dem Menschen etwas sein Selbst-Sein Bestimmendes vorausliegt und es dem Menschen somit nicht möglich ist, während seines Lebens letzte Gewissheit über sein Selbst-Sein zu erlangen.

VI. Lebenslauf

Name:	Helena Stockinger
Geburtsdatum:	21.08.1985
Geburtsort:	Wels
Staatsbürgerschaft:	Österreich
Eltern:	Helmut (*1958) & Elisabeth Stockinger (*1957)
Geschwister:	Elisa Stockinger (*1991)
Religionsbekenntnis:	röm. kath.
Ausbildung:	<p>1991-1995: Volksschule Kremsmünster</p> <p>1995-1999: Stiftsgymnasium Kremsmünster</p> <p>1999-2004: Bildungsanstalt für Kindergartenpädagogik der Kreuzschwestern in Linz</p> <p>2004: Reife- und Diplomprüfung für Kindergärten mit ausgezeichnetem Erfolg</p> <p>seit 2004: Lehramtstudium Kath. Religion und PP</p> <p>seit 2005: Diplomstudium Kath. Religionspädagogik Diplomstudium Philosophie</p> <p>seit 2006: Diplomstudium Psychologie Diplomstudium Kath. Fachtheologie Absolvierung des Psychotherapeutischen Propädeutikums</p>
Sonstige Tätigkeiten:	<p>Studienassistentin am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft im WS 2008/09</p> <p>StudentInnenvertreterin am Institut für Fundamentaltheologie</p> <p>Österreichische Bibelgesellschaft (seit 2008)</p> <p>Praktika in Schulen und Kindergärten</p> <p>Praktikum im gesundheitlich-psychiatrischen Bereich</p> <p>Nachhilfetätigkeit in Mathematik, Latein und Englisch</p>